فارم ۱۷

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس، اعظم گڈھ

مقام اشاعت	دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام پبلشر	" "
قومیت	....
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام ایڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام و پتہ مالک رسالہ	" "

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں۔

صدیق احمد

جلد ۸۷ ماہ شوال المکرم ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۶۱ء عدد ۴

مضامین

مقالات

شذرات

روس میں مصحف عثمانی کے نام سے کلام مجید کا جو نسخہ پایا جاتا ہے اس کے بارہ میں اخباروں میں بھی خبریں آچکی ہیں، اور بعض مضامین بھی نکل چکے ہیں، جنوری کے معارف میں بھی ایک مختصر مضمون شائع ہوا ہے، ان میں سب سے مستند اطلاع وہ ہے جو روس کے ہندستانی سفارت خانے کے رسالہ سوویٹ دیس کے جنوری نمبر میں شائع ہوئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مصحف کسی زمانہ میں تیمور کے کتب خانہ میں تھا، پھر یہاں سے سمرقند کی مسجد احرار میں منتقل ہوگیا، ۱۸۱۸ء میں جب روس نے بخارا پر قبضہ کیا تو روسی گورنر جنرل وان کاف مان اول نے اس کو معمولی قیمت میں خرید کر سینٹ پیٹرز برگ کے شاہی کتب خانے میں داخل کر دیا، ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد مسلمانوں نے اس کا مطالبہ کیا، ان کے مطالبہ پر لینن نے واپس دلا دیا، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مصحف اس وقت تاشقند کے کتب خانہ میں ہے، لیکن مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی کا بیان ہے کہ اس کی فوٹو کاپی تاشقند میں ہے جس کو انھوں نے ۱۹۵۰ء میں سفر روس کے موقع پر خود دیکھا تھا،

اس مصحف کے بارے میں ہمارے پاس کئی استفسارات آئے ہیں، مذکورہ اطلاعات سے اتنا تو ثابت ہے کہ روس میں مصحف عثمانی کے نام سے کلام مجید کا ایک عتیق نسخہ پایا جاتا ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ وہی نسخہ ہے جو حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت آپ کے زیر تلاوت تھا، اور اس پر آپ کے خون کے دھبے بھی موجود ہیں، اگر یہ ثابت ہو جائے تو یہ ایک اہم تاریخی یادگار ہوگی لیکن اس کی تاریخی تائید یا تردید کی کوئی یقینی شہادت نہیں ہے، مگر جہاں تک قرائن و قیاسات کا تعلق ہے وہ مصحف عثمانی نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ تاریخوں میں اس کا کہیں کوئی ذکر نہیں، اور قیاس یہی ہے کہ اس انقلاب میں وہ بھی ضائع ہوگیا، اگر محفوظ رہ گیا ہوتا تو دوسرے تبرکات

اور تاریخی یادگاروں کے ساتھ یہ مصحف بھی خلفائے اسلام کے قبضہ میں ہوتا اور کہیں نہ کہیں اس کا ذکر ضرور ہوتا، اور ان کے پاس سے نکل کر روس جانے کی کوئی شکل سمجھ میں نہیں آتی۔

ہمارا قیاس یہ ہے کہ روس میں جو مصحف ہے یہ وہ مصحف عثمانی نہیں ہے جو حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت آپ کے زیر تلاوت تھا، اور جس پر آپ کا خون گرا تھا، بلکہ ان مصاحف میں سے ہے جن کو آپ نے مصحف صدیقی سے نقل کرایا تھا، اور اس کی نقلیں تمام مفتوحہ ملکوں میں بھیجی تھیں، اس کی تفصیل تمام تاریخوں بلکہ حدیث و رجال اور طبقات کی کتابوں میں بھی ہے کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں جب اہل عجم میں قراتوں کا اختلاف شروع ہوا تو آپ نے تمام مسلمانوں کو ایک قرأت پر متحد کرنے کے لیے مصحف صدیقی منگا کر جو حضرت حفصہؓ کے پاس محفوظ تھا اس کی نقلیں تمام مفتوحہ ممالک میں بھیجیں اور دوسرے تمام نسخوں کو تلف کر دینے کا حکم دیدیا، اور یہ ساری نقلیں مصحف عثمانی کہلاتی تھیں،

حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں اسلامی فتوحات ترکستان کی حدود تک پہنچ چکی تھیں اور بنی امیہ کے ابتدائی دور میں سمرقند و بخارا وغیرہ فتح ہوگئے تھے، اس لیے حضرت عثمانؓ نے کوئی نہ کوئی نقل ترکستان سے متصل مفتوحہ ملکوں میں ضرور بھیجی ہوگی، اس کا ترکستان منتقل ہو جانا بہت آسان تھا، باقی یہ دلیل کہ اس مصحف میں حضرت عثمانؓ کے خون کے دھبے پائے جاتے ہیں محض وہم ہے، آج ہم صدیوں کے بعد کون فیصلہ کر سکتا ہے کہ یہ دھبے خون کے ہیں یا کسی اور چیز کے، لیکن اگر یہ وہ مصحف بھی ہے جو حضرت عثمانؓ نے مفتوحہ ممالک میں بھیجے تھے تو بھی ایک بڑی قیمتی اور متبرک یادگار ہے اور اس کے وارث مسلمان ہی ہو سکتے ہیں، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب اس مصحف کے متعلق تحقیقات کر رہے ہیں، ان کی تحقیقات سے اصل حقیقت ظاہر ہوگی۔

اس تہذیب و ترقی کے دور میں یہ فخر ہندوستان ہی کو حاصل ہے کہ یہاں مقبولیت کا ذریعہ ملک کی بے لوث خدمت، ایثار و قربانی، تعمیری کام، رواداری و وسعت قلب اور انسانیت و شرافت نہیں بلکہ فرقہ پروری، تنگ نظری، اقلیت دشمنی، فتنہ و فساد اور جنگ و خونریزی ہے اور اس کا تختۂ مشق اقلیت کو بنا پڑتا ہے، یہ سب نتیجہ ہے حکومت اور کانگریس کی کمزوری کا، ان دونوں میں فرقہ پرستوں کا غلبہ ہے، جن کے جسم پر تو کانگریس کی وردی ہے لیکن ان کے دلوں میں فرقہ پروری کا زہر بھرا ہوا ہے، جو بچے کھچے کانگریسی رہ گئے ہیں ان کی آواز بالکل بے اثر ہے اور حکومت اور کانگریس میں سے کسی میں بھی عام ذہنیت اور الکشن کے نتائج کے خوف سے فرقہ پرستوں کے خلاف عملی اقدام کی جرأت نہیں ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ فرقہ پرستوں کا زور روز بروز بڑھتا جاتا ہے اور یہ زہر حکومت کی مشینری میں بھی سرایت کر گیا ہے اور جن لوگوں پر امن و امان کے قیام کی ذمہ داری ہے وہ خود فرقہ پرستوں کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں اور فساد کے موقع پر مظلوموں کو ان سے کوئی مدد نہیں ملتی بلکہ الٹے ان ہی غریبوں کو فساد کے نتائج کا خمیازہ بھگتنا پڑتا ہے۔

جبل پور کے واقعہ نے حکومت کو چونکا ضرور دیا ہے، مگر جب تک وہ سختی سے کام نہ لیگی اور حکومت کی کرسی کی پروا کیے بغیر فرقہ پروری کے تمام راستوں کو بند نہ کرے گی اس وقت تک محض زبانی تقریروں سے کچھ حاصل نہ ہوگا جس کا تجربہ ۱۳ سال سے ہو رہا ہے، بعض اخبارات نے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر تفصیل سے بحث کی ہے، اور بہت مفید مشورے دیے ہیں، اگر ان خیر خواہانہ مشوروں پر عمل کیا جائے تو بڑی حد تک فرقہ پرستوں کا اثر ختم ہو سکتا ہے، اور ایک نہ ایک دن حکومت کو یہ فیصلہ کرنا پڑیگا کہ یا وہ پوری قوت سے فرقہ پرستی کا مقابلہ کرکے اسکو بے اثر کر دے یا پھر وہ بھی علانیہ فرقہ پرست بنجائے، اسکے بغیر وہ الکشن میں فرقہ پرستوں سے بازی نہیں لیجا سکتی اور یہ مذبذب پالیسی زیادہ دنوں تک نہیں چل سکتی، آخر مسلمان کبتک مشق ستم بنتے رہیں گے اور دنیا کبتک جمہوریت اور سیکلرزم کے دھوکے میں مبتلا رہے گی۔

مقالات

ابن سینا اور فارابی کی معنوی شاگردی

از

جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم، اے

شیخ بو علی سینا ظاہری طور پر فلسفہ میں ابو عبد اللہ الناتلی کا شاگرد تھا اور اسی سے ظواہر منطق کی تعلیم حاصل کی تھی، لیکن معنوی شاگرد وہ ابو نصر فارابی کا تھا، چنانچہ بیہقی نے "تتمہ صوان الحکمہ" میں لکھا ہے،

الشیخ ابو نصر الفارابی ...... کان ابو علی تلمیذ تصانیفہ وقال ابو علی ایست من معرفۃ غرض ما بعد الطبیعۃ حتی ظفرت بکتاب لابی نصر فی ھذا المعنی فشکرت اللہ تعالی علی ذلک[1]

شیخ ابو نصر فارابی ...... شیخ بو علی سینا اسکی تصانیف کا شاگرد تھا، شیخ نے لکھا ہے کہ میں ارسطو کی کتاب ما بعد الطبیعہ کے مقاصد کے سمجھنے سے مایوس ہی ہو گیا تھا یہاں تک کہ مجھے ابو نصر فارابی کی اس موضوع پر ایک کتاب مل گئی (جس سے یہ کتاب حل ہو گئی) تو میں نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا۔

خود شیخ نے اپنی خود نوشت سوانح حیات میں لکھا ہے:۔

"جب میں نے منطق، طبعیات اور ریاضیات میں مہارت حاصل کر لی تو الٰہیات کی طرف

---

[1] تتمہ صوان الحکمہ ص ۱۶

توبہ کی اور ارسطو کی "کتاب مابعد الطبیعہ" کو پڑھا مگر میں سمجھ نہ سکا کہ اس میں کیا ہے اور اس کے مصنف کی کیا غرض ہے۔ میں نے چالیس بار اسے دہرایا تا آنکہ وہ مجھے حفظ ہوگئی بایں ہمہ نہ میں اسے سمجھ سکا اور نہ اس کے مقصود پر مطلع ہوسکا، لہذا میں اس سے مایوس ہوگیا اور میں نے دل میں سوچا کہ اس کتاب کے سمجھنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔

ایک دن عصر کے وقت کتب فروشوں میں جا نکلا۔ دیکھا کہ ایک دلال کے ہاتھ میں کوئی کتاب ہے جس کے لیے وہ آواز لگا رہا ہے۔ اس نے مجھے بھی یہ کتاب پیش کی مگر میں نے سختی سے لوٹا دیا کیونکہ مجھے یقین تھا کہ اس علم میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ دلال نے کہا اسے خرید لیجیے، بڑی سستی ہے، میں آپ کو تین درم میں دیدوں گا، کیونکہ اس کے مالک کو قیمت کی ضرورت ہے، میں نے اسے خرید لیا تو معلوم ہوا کہ وہ ابو نصر فارابی کی "کتاب فی اغراض مابعد الطبیعہ" ہے۔ میں نے گھر لوٹ کر جلدی جلدی سے پڑھا۔ تو میرے ذہن پر کتاب مابعد الطبیعہ کے اغراض واضح ہوگئے، کیونکہ وہ کتاب مجھے حفظ ہی تھی، اس پر میں بہت زیادہ خوش ہوا اور دوسرے دن شکر باری تعالیٰ کے لیے بہت کچھ فقیروں کو دیا۔"[1]

یہ ابن ابی اصیبعہ کی روایت ہے، بعینہ ان ہی الفاظ میں ابن القفطی نے اس واقعہ کو نقل کیا ہے[2] اور معمولی سے تغیر کے ساتھ بیہقی نے بھی تتمہ صوان الحکمہ میں بیان کیا ہے[3] لیکن تینوں بیہقی، ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ اس کتاب کے نام کے بارے میں متفق اللسان ہیں کہ اس کا نام

کتاب فی اغراض مابعد الطبیعۃ

ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ مصنف کا نام "ابی نصر الفارابی" لکھتے ہیں

فاذا ھو کتاب لابی نصر الفارابی فی اغراض کتاب مابعد الطبیعۃ

---

[1] طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۳-۴ [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء، [3] تتمہ صوان الحکمہ ص ۴۲

اور بیہقی نام کے ساتھ لقب بھی لکھتا ہے:- "ابی نصر الفارابی الذی ھو المعلم الثانی۔"

مورخین قدیم کی ان متفقہ تصریحات کے بعد کوئی شک نہیں رہتا کہ وہ کتاب جس کی مدد سے شیخ بوعلی سینا نے ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" کے معضلات کو سمجھا وہ فارابی کی "اغراض مابعد الطبیعہ" تھی لیکن شفاء الملک حکیم عبد اللطیف صاحب کا خیال ہے کہ وہ "فصوص" تھی، چنانچہ فرماتے ہیں:-

(شیخ) صرف ان مسائل میں بہت پریشان رہا جن کا تعلق علم مابعد الطبیعیات سے تھا بالآخر اس کو معلم ثانی فارابی کی ایک چھوٹی سی کتاب ہاتھ لگ گئی جس نے اس کی مشکلات کو حل کر دیا۔ یہ فارابی کا ایک رسالہ ہے جس کا نام فصوص ہے (یہ رسالہ مع شرح شوال ۱۳۱۸ھ میں طہران میں طبع ہوا اور اس کا ایک نسخہ میرے پاس موجود ہے)۔"

جناب حکیم صاحب نے اپنا ماخذ نہیں بتایا، اس لیے یا تو انھیں تسامح ہوا یا پھر انھوں نے "کتاب فی اغراض مابعد الطبیعہ" کو کتاب کے نام کے بجائے اس کے مندرجات (Content) کا بیان سمجھ لیا (علم مابعد الطبیعہ کے اغراض و مقاصد میں کوئی کتاب) لیکن ایسا نہیں ہے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) متقدمین کی کتابوں کے نام اکثر اسی انداز پر [کتاب فی ......] ہوا کرتے تھے، چنانچہ

(ا) ابن الندیم نے بہت سے مصنفوں کی تالیفات کا نام اسی انداز پر لکھا ہے، مثلاً:-
کتاب ابی حاتم السجستانی فی النقط والشکل[1]، کتاب نافع فی عواشر القرآن[2]، کتاب احمد بن علی المہرجانی فی جوابات القرآن[3]، کتاب فی اصلاح ما فی معیار الاشعار لابن طباطبا[4]، کتاب فی تفضیل العرب فی لغاتہا واشاراتہا الی مرادھا[5]، کتاب فی قصد ارسطاطالیس فی المقولات[6]، کتاب ماھیۃ الشیء الذی لانہایۃ لہ[7]، کتاب فی ماینبغی

---

[1] الفہرست ص ۵۳ [2] ص ۵۶ [3] ص ۸۷ [4] ص ۲۲۱ [5] ص ۲۲۷ [6] ص ۳۵۸ [7] ص ۳۵۵

ان یحفظ قبل کتاب ارثماطیقی[۱]، کتاب باجمع الهندسی فی فراسات الیسوف[۲] وغیرہ

(ب) اسی طرح بیہقی نے تتمہ صوان الحکمہ میں اسی انداز [کتاب فی ....] پر بہت سے مصنفین کی کتابوں کا نام لیا ہے، مثلاً کتاب فی الاخلاق[۳]، کتاب فی الموسیقی[۴]، کتاب فی اثبات نبوۃ نبینا محمد المصطفیٰ علیہ السلام من طریق البرہان المنطقی[۵]، کتاب فی اعداد الوفق[۶]، کتاب فی الرد علی الفلاسفہ[۷]، وغیرہ۔

(ج) اسی طرح ابن القفطی نے اخبار العلماء باخبار الحکماء میں اکثر فضلا کی تصانیف کے نام اسی انداز پر بتائے ہیں، مثلاً کتاب فی الفرق بین الهیولیٰ والجنس[۸]، کتاب فی حل شکوک کتاب اقلیدس[۹]، کتاب فی ان المبدعات لا متحرکة ولا ساکنه[۱۰]، کتاب فی ان قوی النفس تابعة لمزاج البدن[۱۱]، کتاب فی السیرۃ الفاضلہ[۱۲]، کتاب فی ستة وعشرین شکلا من المقالة الاولیٰ من اقلیدس التی لا یحتاج الی الخلف[۱۳]، کتاب فی انکار ان تذکرۃ تاسعة الافلاک[۱۴]، کتاب فی فضل صناعة المنطق[۱۵]،

نیز کندی کی اکثر تصانیف کے نام ابن القفطی نے اس انداز پر دیے ہیں جیسے کتاب فی معرفة الاقالیم المعمورۃ، کتاب فی تناهی جرم العالم[۱۶] وغیرہ

(د) اسی طرح ابن ابی اصیبعہ نے بہت سی کتابوں کے نام اسی انداز پر لکھے ہیں مثلاً کتاب فی التوحید[۱۷]، کتاب فی ان کل جسم متناہ فقوته متناهیة[۱۸]، کتاب فی دخول الحمام و منافعها ومضرتها[۱۹]، کتاب فی المنامات والرویاء[۲۰]، کتاب فی ترتیب الاغذیة[۲۱]، کتاب فی خلق الانسان وترکیب اعضائه[۲۲]، کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالٰہی

---

[۱] الفہرست ص ۳۹۰ [۲] ص ۳۴۲ [۳] تتمہ صوان الحکمہ ص ۲۷ [۴] ص ۱۹ [۵] ص ۱۰۳ [۶] ص ۱۲۶ [۷] ص ۱۲۳ [۸] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۴۱ [۹] ص ۶۳ [۱۰] ص ۶۵ [۱۱] ص ۹۲ [۱۲] ص ۱۸۱ [۱۳] ص ۱۸۶ [۱۴] ص ۲۰۸ [۱۵] ص ۲۲۳ [۱۶] ص ۲۴۱-۲۴۵ [۱۷] طبقات الاطباء اول ص ۱۰۰ [۱۸] ص ۱۰۵ [۱۹] ص ۱۸۳ [۲۰] ص ۲۵۲ [۲۱] ص ۳۰۹ [۲۲] ص ۳۲۳

فی کتاب الشفاء[۱]، کتاب فی امراض العین ومداواتها[۲]، کتاب فی حل شکوک الرازی علی کتب جالینوس[۳]، کتاب فی خلق الانسان وهیئة اعضائه ومنفعتها[۴]۔

ان کے علاوہ ابن ابی اصیبعہ نے بقراط[۵]، ارسطو[۶]، جالینوس[۷]، کندی[۸]، ثابت بن قرہ[۹]، قسطا بن لوقا، احمد بن الاشعث[۱۰] اور محمد بن زکریا الرازی[۱۱] کی اکثر کتابوں کے نام اسی انداز میں دیے ہیں۔

(ھ) البیرونی نے ۴۲۷ھ میں اپنے کسی دوست کو اپنی مصنفات کی ایک فہرست بھیجی تھی، جسے ڈاکٹر سخاؤ نے "الآثار الباقیہ" کے مقدمہ میں نقل کیا ہے، اس فہرست میں البیرونی نے اپنی اکثر تصانیف کے نام اسی انداز میں لکھے ہیں مثلاً: کتابی فی افراد المقال فی امر الاظلال، کتابی فی استیعاب الوجوہ الممکنة فی صنعة الاصطرلاب، کتابی فی تحقیق منازل القمر[۱۲]،

نیز متعدد رسائل ومقالات کے نام بھی اس نے اسی انداز میں تحریر کیے ہیں جیسے مقالة فی استخراج قدر الارض برصد انحطاط الافق عن قلل الجبال، مقالة فی تصحیح الطول والعرض لمساکن المعمورۃ من الارض وغیرہ۔ پھر اس کے معاصرین نے جو کتابیں اسے لکھ کر بھیجی تھیں، ان میں سے اکثر کے نام اس نے اسی انداز پر بتائے ہیں جیسے ابو نصر منصور بن عراق کی کتابیں مثلاً کتابه فی السموٰت، کتابه فی علة تنصیف التعدیل عند اصحاب السندهند وغیرہ یا ابوسہل المسیحی کی کتابیں مثلاً کتابه فی مبادی الهندسة۔ کتابه فی سکون الارض او حرکتها وغیرہ۔

(و) خود فارابی کی اکثر کتابوں کے نام اسی انداز پر ہیں مثلاً: کتاب فی العقل، کتاب فی الخطابه، کتاب فی التاثیرات العلویه، کتاب فی صناعة الکتابة، کتاب فی الحیل والنوامیس، کتاب فی الفصول المنتزعة للاجتماعات، کتاب فی القوۃ المتناهیة و

---

[۱] طبقات الاطباء ج ثانی ص ۸ [۲] ص ۹ [۳] ص ۱۹ [۴] ص ۲۰ [۵] طبقات الاطباء اول ص ۳۲ [۶] ص ۶۷ [۷] ص ۹۱ [۸] ص ۲۰۹ [۹] ص ۲۱۸ [۱۰] ص ۲۲۵ [۱۱] ص ۲۲۶ [۱۲] ص ۳۱۵ [illegible] مقدمہ الآثار الباقیہ ص [illegible]

غیر المتناهیة، کتاب فی الاشیاء التی یحتاج ان تعلم قبل الفلسفة، کتاب فی احصاء الایقاع، کتاب فی الاعادی المنسوبة الی ارسطوطالیس فی الفلسفة المجردة عن بیانا تها و تجها کتاب فی الاجتماعات المدنیة۔[1]

(ز) اس سے زیادہ یہ کہ بالکل اسی انداز میں فارابی کی ایک اور کتاب کا نام بھی ہے

کتاب فی اغراض ارسطوطالیس فی کل واحد من کتبه[2]

غرض جس کتاب کے متعلق بیہقی، ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ شیخ نے اس کی مدد سے ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" کے معضلات کو سمجھا اس کا نام "کتاب فی اغراض مابعد الطبیعہ" [یا مختصر "اغراض مابعد الطبیعہ"] ہے۔ پورا نام حسب تصریح ابن ابی اصیبعہ حسب ذیل ہے،

مقالة فی اغراض ارسطوطالیس فی کل مقالة من کتابه الموسوم بالحروف[3]

اس سلسلے میں دو باتیں اور قابل غور ہیں

اولاً: زمانۂ قدیم میں بھی یہ کتاب اسی نام سے مشہور تھی، چنانچہ قرون وسطی کے یہودی مترجمین نے اس کتاب کا عبرانی میں ترجمہ کرنے کے بعد کتاب کے نام کا بھی عبرانی میں ترجمہ کر دیا تھا جو حسب ذیل ہے:

"کتاب مابعد الطبیعہ میں ارسطو کی اغراض کے متعلق ابونصر کا مقالہ"

اس عبرانی ترجمے کے ہنوز چار مخطوطے موجود ہیں: آکسفورڈ میں (۱۰/۱)، لیپزگ میں (۱۴/۱)، قومی لائبریری پیرس میں (۹۸۴/۴) اور لیڈن میں (۱۳۹/۱)[4]

ثانیاً: فارابی کی اس کتاب کے اصل عربی نسخے بھی دنیا کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں اور انہی مخطوطوں کی مدد سے مختلف مرتبین و ناشرین نے فارابی کے دیگر رسائل کے ساتھ اسے شائع کیا ہے۔ مصر سے اس کے دو ایڈیشن نکلے ہیں۔ غالباً اس سے پہلے جرمنی سے بھی کوئی ایڈیشن شائع ہوا تھا، مصری

[1] طبقات الاطباء ج ثانی ص ۱۳۹ [2] ایضاً [3] ایضاً [4] فارابی مرتبہ محمود عباس عقاد مترجمہ رئیس احمد جعفری ص ۱۱۰-۱۱۱

ایڈیشن "مجموع رسائل الفارابی" میں چوتھا رسالہ "کتاب لابی نصر الفارابی فی اغراض کتاب مابعد الطبیعه لارسطاطالیس" ہے۔ ۱۳۴۹ھ میں دائرة المعارف حیدرآباد نے بھی اس رسالہ کو مقالة فی اغراض مابعد الطبیعه" کے نام سے شائع کر دیا ہے۔

(۲) علی سبیل التنزل اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ "کتاب فی اغراض مابعد الطبیعه" مندرجات کتاب کا بیان ہے، تب بھی اس کا مصداق "فصوص" نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر امعان نظر سے اس کتاب کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ "مابعد الطبیعه ارسطو" کی توضیح اغراض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ فلسفہ کے مختلف شعبوں میں فارابی کی جو ذاتی رائیں ہیں یہ کتاب ان پر مشتمل ہے۔ اس سلسلے میں چند باتیں قابل لحاظ ہیں:-

(ا) اس کتاب میں ۸۰ فصوص ہیں جو سب کی سب مابعد الطبیعیات ہی سے متعلق نہیں ہیں، بلکہ بعض منطق سے متعلق ہیں، مثلاً

(۵۶) الحد یولف من جنس و فصل	حد (منطقی تعریف) جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے؛
کما یقال الانسان حیوان ناطق	جیسے انسان کے لیے کہا جاتا ہے حیوان ناطق۔ پس
فیکون الحیوان جنسا والناطق فصلاً	حیوان جنس ہے اور ناطق فصل

بعض طبیعیات سے متعلق ہیں مثلاً

(۳۱) ان قوی روح الانسان تنقسم	انسان کی روح کی قوتیں دو قسموں میں منقسم ہیں؛
الی قسمین: قسم موکل بالعمل و	ایک قسم عمل سے متعلق ہے اور دوسری قسم ادراک سے۔
قسم موکل بالادراک۔ والعمل	عمل سے متعلق قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ نباتی،
ثلاثة اقسام: نباتی و حیوانی	حیوانی اور انسانی۔ ادراک سے متعلق قوتوں
وانسانی۔ والادراک قسمان:	کی بھی دو قسمیں ہیں: حیوانی اور انسانی،

حیوانی وانسانی۔ وهذه الاقسام
الخمسة موجودة فی الانسان و
یشارکه فی کثیر منها

(۳۵) البصر مرآة یتشبح فیها
خیال المبصر مادام یحاذیه
فاذا زال ولم یکن قویا انمحی۔ و
السمع جوبة یتموج فیها الهواء
المنقلب من متصاکین علی شکله
فتسمع۔ واللمس قوة فی عضو
معتدل یحس بما یحدث فیه
من استحالة بسبب ملاق موثر
وکذلک حال الشم والذوق

اور یہ پانچوں قسمیں انسان میں موجود ہیں
اور دوسرے ذی حیات بھی، ان میں سے بہت سی
قسموں میں اس کے شریک ہیں۔

بصر ایک طرح کا آئینہ ہے، جس میں دیکھنے والی
شے کی تصویر چھپ جاتی ہے جب تک وہ اس کے
مقابل رہتی ہے اور جب ہٹ جاتی ہے اور
کمزور ہو جاتی ہے تو یہ شبیہ (تصویر) بھی ہٹ
جاتی ہے، سمع (قوت سامعہ) ایک سوراخ
ہے جس میں دو ٹکرانے والی چیزوں سے لوٹ کر
آنے والی ہوا اس کی شکل میں ہو کر
موجیں مارتی ہے، اور اس طرح سنی جاتی ہے؛
لمس (قوت لامسہ) عضو معتدل میں پھیلی ہوئی
ایک قوت ہے جو ان امور کا احساس کرتی ہے جو
اس عضو میں کسی طاقتور خارجی شے کے ملاقی
ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، یہی حال شم
(قوت شامہ) اور ذوق (قوت ذائقہ) کا ہے۔

یہ وہ مسائل ہیں جو میبذی اور شرح ہدایۃ الحکمۃ للخیرآبادی وغیرہ کی القسم الثانی فی الطبیعیات کے
الفن الثالث فی العنصریات کی "فصل فی الحیوان" کے اندر مذکور ہوتے ہیں۔
(ب) بعض نصوص حکمائے اسلام کے مخصوص مذاہب کی توضیح میں ہیں جن کا ارسطو اور

بعد کے یونانی فلاسفہ کو بھی علم نہ تھا. مثلاً

(۲۸) النبوة مختصة فی روحها
بقوة قدسیة تذعن لها غریزة
عالم الخلق الاکبر کما تذعن لروحک
غریزة عالم الخلق الاصغر فتاتی
بمعجزات خارجة عن الجبلة و
العادات ولا تصدأ مرأتها
ولا شیء عن انتقاش ما فی اللوح
المحفوظ من الکتاب الذی لا یبطل
وذوات الملائکة التی هی الرسل
فتبلغ مما عند الله الی عامة
الخلق۔ ۱

نبوت کی روح قوت قدسیہ کے ساتھ مخصوص
ہوتی ہے جس کے سامنے خارجی عالم کی طاقتیں
اسی طرح مطیع و منقاد ہوتی ہیں، جس طرح
تمہاری روح عام انسانی روح کے سامنے،
تمہارے بدنوں کی طاقتیں مطیع و فرمانبردار
ہوتی ہیں، اس طرح اس سے ایسے معجزات کا
ظہور ہوتا ہے جو جبلت و عادت سے خارج
ہوتے ہیں، اس کا آئینہ زنگ نہیں کھاتا اور لوح
محفوظ (وہ کتاب جو باطل نہیں ہوتی) میں جو کچھ
لکھا ہے اور ذوات ملائکہ میں جو خدائی پیامبر ہوتے
ہیں جو چیزیں موجود ہیں ان کے اس میں نقش
ہو جانے سے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی اس طرح
احکام خداوندی کو عامۂ خلق تک پہنچا دیتی ہے

(۲۹) الملائکة صور علمیة
جواهرها علوم ابداعیة لیست
کالواح فیها نقوش او صدور
فیها علوم بل هی علوم ابداعیة
قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلی

ملائکہ وہ صور علمیہ ہیں جو اپنی حقیقت میں ابداعی
علوم ہیں، نہ تو وہ تختیوں کے مانند ہیں جن میں
نقوش ہوتے ہیں، نہ ان سینوں کے مانند ہیں
جن میں علوم ہوتے ہیں بلکہ وہ قائم بالذات
ابداعی علوم ہیں جو عالم بالا کے امور کا مشاہدہ

مطلقة فتطبع فی هویاتها ما تلحظ وهی
لکن الروح القدسیة یخاطبها
فی الیقظة والروح البشریة
تعاشرها فی النوم"

کرتے رہتے ہیں جو ان کی ذات میں نقش ہو جاتے
ہیں، وہ آزاد اور مجرد ہیں لیکن روح قدسی
بیداری کے عالم میں ان سے خطاب کرتی ہے
اور روح بشری عالم میں اسکے ساتھ رہتی ہے،

الٰہیات و نبوت سے متعلق یہ مسائل ارسطو اور اس کے دیگر یونانی جانشینوں کے خواب و خیال میں بھی نہیں تھے، چنانچہ حافظ ابن تیمیہؒ نے الرد علی المنطقیین میں لکھا ہے،

والا فارسطو واتباعه لیس
فی کلامهم ذکر واجب الوجود
ولا شئ من الاحکام التی
لواجب الوجود

ورنہ ارسطو اور اس کے پیروؤں کے کلام میں
واجب لوجود کا ذکر ہے، اور نہ واجب لوجود سے
متعلقہ احکام (مسائل) ہی کا تذکرہ ہے
(الرد علی المنطقیین ص ۱۴۴)

اس لیے یقیناً ان فصوص کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ مابعد الطبیعیات ارسطو کے اغراض کی وضاحت کرتی ہیں، کیونکہ سرے سے مابعد الطبیعہ میں یہ مسائل ہی نہیں تھے،

(ج) اور سب سے زیادہ فیصلہ کن بات یہ ہے کہ بعض فصوص ارسطو کی مصرحہ تعلیمات کے خلاف ہیں، مثلاً ارسطو امثال افلاطونی (اعیان مجردہ = Ideas) کا منکر تھا، چنانچہ خود فارابی نے "الجمع بین رای الحکیمین" میں لکھا ہے:-

ومن ذلک الصور والمثل التی
تنسب الی افلاطون انه یثبتها
وارسطو علی خلاف رایه فیها
وذلک ان افلاطون فی کثیر من

جن امور میں افلاطون و ارسطو میں اختلاف ہے
ان میں سے صور مفارقہ اور امثال معلقہ کا
مسئلہ بھی ہے جو افلاطون کی طرف منسوب ہیں کہ
وہ ان کو ثابت کرتا ہے، اور ان دونوں کے

اقاویله یؤمی الی ان للموجودات
صورا مجردة فی عالم الاله
..... وارسطو ذکر فی حروفه
فیما بعد الطبیعه کلاماً شنع
فیه علی القائلین بالمثل والصور
التی یقال انها موجودة قائمة
فی عالم الاله غیر فاسدة
وبین ما یلزمها من الشناعات
(الجمع بین رای الحکیمین مطبوعہ مصر ص ۲۵)

بارے میں ارسطو کی رائے اس کے خلاف ہے،
اس کی تفصیل یہ ہے کہ افلاطون بہت سے
اقوال میں اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ موجودات کی
مجرد صورتیں بھی ہوتی ہیں جو عالم الٰہی میں رہتی ہیں ....
اور ارسطو نے کتاب الحروف یا کتاب مابعد الطبیعہ
میں ایک کلام لکھا ہے جس کے اندر امثال معلقہ
اور صور مجردہ (جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ
عالم الٰہ یا عالم معقول میں بذات خود قائم ہیں)
کے قائلین پر سخت لفظوں میں اعتراض کیا ہے،
اور ان قباحتوں کو بیان کیا ہے جو ان کے ماننے
سے لازم آتی ہیں،

عہد حاضر میں جب "مابعد الطبیعہ ارسطو" کے انگریزی میں ترجمے ہوئے تو بعض مترجمین نے مباحث کتاب کی تسہیل کے لیے اس کا خلاصہ بھی مقدمہ میں بیان کیا، اس قسم کی پہلی کوشش ریورنڈ جان ایچ میکموہن نے کی جس نے مابعد الطبیعہ (Metaphsics) کا ۱۸۵۶ء میں انگریزی ترجمہ کیا تھا، مقدمہ میں مباحث کتاب کے خلاصہ میں لکھتا ہے،

We now enter upon an analysis of book XII ...... The chief point of interest however, in it relate too refutation of The ideal hypothesis (اب ہم مقالہ دوازدہم کا خلاصہ ذکر کرتے ہیں کہ)

---

a Metaphysics of Aristotle translated by Reo John H. M' Mahan p. Lxxxi

اس میں خاص دلچسپی کی چیز وہ ہے جو نظریہ تصورات (صور مجردہ) کی تردید سے متعلق ہے۔

چنانچہ اس مقالہ کا چوتھا اور پانچواں باب نظریۂ تصورات کے ابطال و تردید کے لیے وقف ہیں، میکو ہن آگے چل کر لکھتا ہے:۔

Aristotle next proceeds to attack the ideal hypothesis of Plato...... But why, as he proceeds to show in chapter v, should this ideal hypothesis command our assent, when it is palpably insufficient to account for the actual phenomena it professes to furnish a solution of[1]

(اس کے بعد ارسطو افلاطون کے نظریہ تصورات کے ابطال پر متوجہ ہوتا ہے۔ ..... وہ باب پنجم میں ثابت کرنا چاہتا ہے کہ آخر ہم اس نظریہ تصورات کو کیوں قبول کریں جبکہ یہ واقعی مظاہر کی اس توجیہ میں بری طرح ناکام ثابت ہوتا ہے جس کے حل کرنے کا یہ مدعی ہے)

لیکن جو بھی وجوہ رہے ہوں نو افلاطونی اثرات کے ماتحت فارابی خود اس نظریہ کا قائل تھا کیونکہ وہ وجود اور ماہیت کی مغائرت کا معتقد ہے جو اس نظریہ کا صریحی نتیجہ ہے، اس تلازم کے بارے میں حافظ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں لکھا ہے:۔

الفرق بين الماهية ووجودها	ماہیت اور وجود میں تفریق۔ اسکی پہلی بنیاد تو فلاسفہ کے
فالاصل الاول قولهم ان	اس دعوے پر ہے کہ ماہیت کی وجود کے علاوہ ایک اور بھی
الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها (ص ۶۴)	حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں متحقق رہتی ہے۔

[1] Metaphysics of Aristotle Translated by Rev John H. M' Mahon p. Lxxxiii اور ص Lxxxv

غرض فارابی نظریہ تصورات کا قائل تھا، اور اسی لیے اس نے "فصوص" کا افتتاح وجود و ماہیت کی مغائرت سے کیا۔ چنانچہ کتاب کی پہلی ہی فص میں کہتا ہے:۔

الامور الموجودة قبلنا لكل منها	جو امور ہمارے پیش نظر ہیں ان میں سے ہر ایک کی
ماهية وهوية وليست ماهيته هو هويته	ایک ماہیت ہے اور ایک ہویت ہے (وجود) اور اسکی
ولا داخلة في هويته ...... ولا	ماہیت نہ تو اسکے وجود کی عین ہے اور نہ وجود کا
الهوية داخلة في ماهية هذه	جزو ہے... اور نہ وہ وجود ان اشیا کی ماہیت
الاشياء..... فالوجود والهوية	میں داخل ہے (ماہیت کا جزء ہے).....
لما بينا من الموجودات ليس من	پس موجودات کے وجود یا ہویت جو ان دلائل کے
جملة المقومات فهو من جملة	جو ہم نے بیان کیے ہیں شے کے مقومات (ماہیت)
العوارض اللازمة[1]	میں نہیں ہیں بلکہ اسکے عوارض لازمہ میں سے ہیں:

ظاہر ہے کہ کلیات و تصورات کی اس توجیہ لطیف سے جس سے فصوص کا افتتاح ہوتا ہے، کلیات کے ابطال و تردید اور تشنیع و تقبیح (جن پر مابعد الطبیعہ کا ایک اہم حصہ مشتمل ہے) کی وضاحت میں ایک مبتدی کو کیا مدد مل سکتی تھی اور کس طرح اس کے ذریعہ معضلات کتاب اس پر منکشف ہو سکتے تھے اور جس طرح وہ یہ لکھ سکتا تھا۔

واسرعت قرأته فانفتح علي في	میں نے اس کتاب کو جلدی سے پڑھا اور اسی وقت
الوقت اغراض ذالك الكتاب	اس کتاب کے اغراض مجھ پر کھل گئے کیونکہ وہ پہلے سے
بسبب انه كان لي محفوظا على	میرے دل میں محفوظ تھے اور مجھ کو اس سے بڑی
ظهر القلب وفرحت بذلك	خوشی ہوئی۔

[1] کتاب الفصوص للفارابی مطبوعہ مصر ص ۵،

پھر یہ احتمال بھی ناقابلِ تسلیم ہے کہ شیخ نے اس توجیہ لطیف سے فرحت و شادمانی کے ساتھ استفادہ کرکے ماتن مابعد الطبیعہ (ارسطو) کے قول کو ترک کر دیا ہو کیونکہ وہ بعد میں بھی امثال افلاطونی (صور مفارقہ) کے انکار و تشنیع میں ارسطو کا ہمنوا رہا اور یہی مسلک اس نے کتاب الشفاء میں اختیار کیا ہے، چنانچہ صدرا شیرازی نے "الاسفار الاربعہ" میں لکھا ہے:

عقدة وفك: قد ذكر الشيخ في	ایک مسئلہ کا حل: شیخ بوعلی سینا نے کتاب الشفاء
الهيات الشفاء لابطال وجود	کی قسم الٰہیات میں امثال افلاطونی (اعیان ثابتہ) نیز
المثل والتعليمات هذا القول[1]	ریاضیاتی حقائق کے وجود خارجی کی تردید میں یہ قول ذکر کیا ہے۔

غرض جس پہلو سے بھی اس مسئلہ کو دیکھا جائے اس امر کا کوئی احتمال نہیں کہ جس کتاب کے متعلق بیہقی، ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے بتایا ہے کہ اس کی مدد سے شیخ نے مابعد الطبیعہ کے معضلات کو حل کیا اور اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھا وہ "فصوص" ہو سکتی ہے۔

(۳) لہٰذا بیہقی، ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ کی متفقہ تصریحات کے بعد اس بات میں کچھ شبہ نہیں رہتا کہ شیخ نے جس کتاب کی مدد سے مابعد الطبیعہ ارسطو کے اغراض و مقاصد کو سمجھا وہ فارابی کی "کتاب فی اغراض مابعد الطبیعہ" تھی، جس کا پورا نام ابن ابی اصیبعہ نے فارابی کی مصنفات کی فہرست میں

"مقالة في اغراض ارسطوطاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف"[2]

بتایا ہے اور اس کے بعد مزید وضاحت کی ہے:- "وهو تحقيق غرضه في كتاب ما بعد الطبيعة"

اس بات کی مزید وضاحت کے لیے متعلقہ واقعہ کی تفصیلات اور "اغراض مابعد الطبیعہ" کا تفصیلی مطالعہ مستحسن ہوگا۔

تذکرہ نویس اس بات پر متفق ہیں کہ شیخ نے منطق، طبعیات اور ریاضیات کی تکمیل خود نصوص

[1] الاسفار الاربعہ لصدر الدین الشیرازی جلد اول ص ۷، [2] طبقات الاطباء، جلد ثانی ص ۱۳۵

شروح کی مدد سے کر لی تھی، مگر جب الٰہیات (مابعد الطبیعیات) کا مطالعہ کرنے کا ارادہ کیا اور ارسطو کی کتاب "مابعد الطبیعہ" (Metaphysics) کو پڑھا تو چالیس مرتبہ پڑھنے کے باوجود بھی اسے سمجھنے سے قاصر رہا، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہی نہ معلوم کر سکا کہ ان مختلف مقالوں میں مصنف (ارسطو) کا مقصد کیا ہے:-

"فما كنت افهم ما فيه والتبس علي غرض واضعه حتى اعدت قراءته اربعين مرة وصار لي محفوظا وانا مع ذلك لا افهمه ولا المقصود به"[1]

ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" (Metaphysics) اصل یونانی سے انگریزی میں بھی ترجمہ ہو گئی ہے، ان تراجم کے مطالعہ سے بآسانی اس کی تصدیق کی جا سکتی ہے کہ کتاب کا انداز تحریر بڑا ہی مغلق ہے اور آسانی سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ مختلف مقالات کے مختلف ابواب و فصول میں کس مسئلہ کے تصفیہ کی کوشش کی گئی ہے۔ اسی اغلاق و غموض کی وجہ سے خود یورپ میں عرصۂ دراز تک "مابعد الطبیعہ ارسطو" کا مطالعہ ایک غیر مانوس علمی مشغلہ بنا دیا، بالخصوص انگلستان میں تو اس کا مطالعہ نذر طاق نسیاں ہی ہو گیا۔ مگر انگریزی زبان میں اس کتاب کا قدیم ترین ترجمہ ٹامس ٹیلر نے کیا تھا مگر چونکہ مترجم نے اس اغلاق کے رفع کرنے کے لیے کوئی تعارفی اختصار نہیں دیا تھا۔ اسلیے یہ ترجمہ عام طالبان فلسفہ کے لیے بے سود ہی ثابت ہوا؛ چنانچہ ریونڈ جان، ایچ میکموہن جس نے سنہ ۱۸۵۷ میں اس کا دوسرا ترجمہ کیا تھا، لکھتا ہے:

In fact, the only translation extant of
The Metaphysics is that by Thomas Taylor,
but ..... There is not much to be found there
to assist the student beyond an English

[1] طبقات الاطباء، ج ۲ ص ۳

version [واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعہ ارسطو کا واحد ترجمہ جو اس وقت موجود ہے

ٹامس ٹیلر کا کیا ہوا ہے لیکن ..... اس ترجمہ میں سوائے انگریزی زبان میں ہونے کے کوئی ایسی

چیز نہیں ہے جو طالب علم کی مدد کر سکے]

اور اس کی وجہ نئے مترجم کی رائے میں یہ تھی کہ

"The great imperfection of Taylor's consists in obscurity, consequent, princi-pally, upont little or no care being taken, by a proper arrangement of the text, to notify transition to new subjects of ingiry."

[ٹیلر کے ترجمہ کا بڑا نقص اس کے مغلق ہونے میں مضمر ہے جو اس بات کا نتیجہ ہے کہ متن کی حسن ترتیب میں کوئی احتیاط ملحوظ نہیں رکھی گئی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ مصنف کہاں سے پچھلی بحث کو ختم کر کے) نئے مسئلہ کا آغاز کرتا ہے]

اسی اغلاق و غموض کی بنا پر یہ کتاب ہمیشہ عسیر الفہم سمجھی گئی۔ میکیوہن مارس کے حوالہ سے لکھتا ہے:۔

The Metaphysics of Aristotle, Says Mr. Maurice are troublesome reading, partly from the frequent repetitions wich occur in them, partly from the difficulty of dis-covering a sequence in the book

[مارس کہتا ہے کہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات عسیر القرأۃ ہے اسکی دو وجہیں ہیں اولاً تکرار مباحث جنکا

بار بار اعادہ ہوتا ہے اور ثانیاً کتاب میں تسلسل مضمون کے سمجھنے کی دشواری]

اور یہ اغماض و غموض آخری مقالہ (سیزدہم) میں تو انتہا کو پہنچ گیا ہے کہ یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ مختلف مسائل میں خود ارسطو کا مذہب کیا ہے۔ میکیوہن اس مقالہ کے آغاز میں کہتا ہے۔

"This book, which some reckon as book XIV, is somewhat obscure. It is not at all times easy to understand what particular set of openions Aristotle is here setting forth even Taylor, who is seldom baffled on such occasi-ons, is doubtful too, and seems to think that Aristotle is not expressing his sentiments seriously."

[یہ مقالہ (سیزدہم) جسے لوگ چودھواں مقالہ سمجھتے ہیں بہت زیادہ مغلق ہے۔ اکثر اوقات یہ سمجھنا آسان نہیں ہوتا کہ ارسطو یہاں کن آراء و افکار کو بیان کرنا چاہتا ہے۔ حتی کہ ٹیلر بھی جو ایسے مواقع پر حیران نہیں ہوتا اس مقالہ کے بارہ میں مبتلائے شک ہی رہتا ہے۔ اور اس کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سنجیدگی سے اپنے خیالات کا اظہار نہیں کر رہا]

چنانچہ اس اغلاق و غموض کی وجہ سے مابعد الطبیعیات ارسطو کے مطالعہ کو یورپین علمی حلقوں میں سخت دھچکا پہنچا۔ میکیوہن نے لکھا ہے:

"مابعد الطبیعہ کا مطالعہ تقریباً قرون وسطیٰ کے بعد سے اغلاق و غموض کی نذر ہو گیا ہے اور جرمنی کے کچھ روشن فکر فضلاء کو چھوڑ کر اسے بھلا ہی دیا گیا ہے ..... اور کم از کم انگلستان میں تو ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو طاق نسیان پر اٹھا کر رکھ دیا گیا ہے۔"

بہرحال یہ اغلاق وغموض برابر باقی رہا کیونکہ اس کے مسائل کے تحلیل وتجزیہ کے لیے اساتذہ نے ضروری فصوص وشروح نہیں لکھیں، جیسا کہ میکوہن لکھتا ہے :-

"one cause, amongst others, that undoubtedly has contributed to bring this odium upon the metaphysice ..... is the absense of any work that would assist the student in the entire labour of mastring the difficulties."

[دوسرے وجوہ واسباب کے علاوہ اس اغلاق وغموض کا ایک بڑا سبب جس کی بنا پر مابعد الطبیعہ کے مطالعہ پر یہ حرف بدآیا ہے ..... ایسی کتابوں کا فقدان ہے جو طالب علم کو اس کی مشکلات پر قابو پانے کی جد وجہد میں اعانت پر پہنچا سکیں]

لیکن "مابعد الطبیعہ" ارسطو پر فصوص وشروح کا فقدان اٹھارہویں انیسویں صدی ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھا۔ خود شیخ کے زمانہ میں بھی یہی صورت حال تھی، ابن الندیم جس نے اپنی "کتاب الفہرست" شیخ کی پیدائش کے دو سال بعد اور شیخ کی اس وقت کے کوئی چودہ پندرہ سال قبل مرتب کی تھی، ارسطو کی تصانیف کے تراجم اور فصوص وشروح کا مفصل گوشوارہ دیتا ہے۔ مثلاً قاطیغوریاس کے بارے میں لکھتا ہے کہ حنین بن اسحاق نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ قدماء [یونانی فلاسفہ] میں سے فرفوریوس، اصطفن الاسکندرانی، اللینس، یحییٰ النحوی، امونیوس، ثامسطیوس، ثاوفرسطس، سنبلیقیوس، ثاذن ملیطس (یا اسکندر افرودیسی) نے اس کی تفاسیر لکھی تھیں۔ متاخرین میں سے ابونصر فارابی اور ابوبشر متی بن یونس نے اس کی شروح لکھیں۔ نیز ابن المقفع، ابن بہریز، الکندی، اسحٰق بن حنین، احمد بن الطیب، الرازی وغیرہ نے اس کی (قاطیغوریاس کی) مختصرات وجوامع تیار کیں۔

لیکن جہاں تک "مابعد الطبیعہ" (جو کتاب الحروف اور الالٰہیات کے نام سے مشہور تھی) کا تعلق ہے، اس قسم کا بہت ہی کم کام ہوا۔ پہلے اسے اسطاث نے کندی کے واسطے عربی میں ترجمہ کیا تھا، پھر اسحاق بن حنین نے بارہویں مقالے تک ترجمہ کیا، بارہویں مقالے کا ترجمہ یحییٰ بن عدی نے کیا۔

متقدمین میں سے دو شخصوں کی مابعد الطبیعہ کی شروح زیادہ مشہور تھیں: اسکندر افرودیسی اور ثامسطیوس کی۔ اسکندر افرودیسی کی شرح مابعد الطبیعہ کے گیارہویں مقالہ (مقالہ اللام) کا حنین بن اسحاق نے سریانی میں ترجمہ کیا تھا جس سے ابوبشر متی بن یونس نے عربی میں ترجمہ کیا۔ ثامسطیوس نے بھی مقالہ اللام کی تفسیر لکھی تھی۔ اس کا بھی ابوبشر متی بن یونس نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس سے پہلے شملی نے ترجمہ کیا تھا۔ تیسرا شارح مسلمانوں میں سوریانوس مشہور تھا۔ اس نے اس کتاب کے مقالہ الباء کی تفسیر لکھی تھی یہ بھی عربی میں ترجمہ ہوئی [مگر ابن الندیم مترجم کا نام نہیں بتاتا، صرف اتنا کہتا ہے کہ اس نے اس کا ایک نسخہ یحییٰ بن عدی کے ہاتھ کا لکھا ہوا دیکھا تھا۔[1]]

مگر "مابعد الطبیعہ" کے جوامع ومختصرات کا ابن الندیم کا ذکر نہیں کرتا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ (۳۷۷ھ) تک یا تو کسی نے ان کو تیار نہیں کیا تھا یا وہ تو مشہور نہیں ہوئی تھیں۔ اور ابن الندیم کے علم میں نہیں آئیں۔ صرف ابن ابی اصیبعہ نے ثابت بن قرہ کی تصانیف میں "مابعد الطبیعہ" کے ایک مختصر "اختصار کتاب مابعد الطبیعہ" کا نام لیا ہے۔[2] لیکن چونکہ ابن الندیم نے اس اختصار کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے اس لیے قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ اسے شہرت حاصل نہیں ہو سکی۔ اس سے ظاہر ہے جو کتاب بغداد ہی میں گمنام رہی ہو وہ سینکڑوں میل کا سفر کر کے بخارا کہاں پہنچی۔

بہرحال "مابعد الطبیعہ ارسطو" کا کوئی تعارفی اختصار (Analysis) مرتب نہیں کیا گیا۔ چنانچہ فارابی "اغراض مابعد الطبیعہ" کے مقدمہ میں پہلے تو یہ بتاتا ہے کہ قدماء نے [اور متاخرین

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۲ [2] طبقات الاطباء جلد اول ص ۲۱۸

نے بھی] مابعد الطبیعہ کی تفسیر و ایضاح کا کما حقہ اہتمام نہیں کیا یا اگر کیا تو ان کی تصانیف دستبرد حوادث کا شکار ہوگئیں:

ثم لا یوجد للقدماء کلام فی	پھر اس کتاب کی شرح کے سلسلے میں قدما کا کوئی
شرح هذا الکتاب علی وجهه	کلام اس نہج پر نہیں پایا جاتا جس طرح ارسطو کی
کما هو لسائر الکتب بل ان وجد	دیگر کتابوں کی شرح کے سلسلے میں ملتا ہے۔ اور اگر
فلمقالة اللام لاسکندر غیر	پایا جاتا ہے تو صرف مقالۃ اللام کی شرح ملتی ہے
تام و لثامسطیوس تاما و اما	جنہیں سے ایک اسکندر افرودیسی کی ہے جو نامکمل
المقالات الاخر فاما ان لم تشرح	ہے اور دوسری ثامسطیوس کی جو مکمل ہے۔ اب
و اما ان لم تبق الی زماننا علی	دوسرے مقالات تو یا تو انکی شرح لکھی ہی نہیں
انه قد یظن اذا نظر فی کتب المتاخرین	گئی یا ہمارے زمانہ تک باقی نہیں رہی حالانکہ
من المشائین ان الاسکندر	جب متاخرین مشائیہ کی کتابوں میں دیکھا جاتا ہے
کان قد فسر الکتاب علی التمام [1]	تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ غالباً اسکندر افرودیسی
	نے کامل کتاب کی تفسیر لکھی تھی۔

اس کا نتیجہ تھا کہ مابعد الطبیعہ کا مطالعہ کرنے والے شدید غلط فہمیوں میں مبتلا تھے، چنانچہ فارابی کہتا ہے:۔

فلذلک نجد اکثر الناظرین	اسی وجہ سے ہم اس کتاب کا مطالعہ کرنے والوں
فیه یتحیر و یضل [2]	میں سے اکثر کو مبتلائے حیرت اور گم کردہ راہ پاتے ہیں۔

مابعد الطبیعہ کے "الالٰہیات" کے نام سے مشہور ہونے کی بنا پر عوام میں یہ بھی خیال تھا کہ اس کتاب میں باری تعالیٰ اور مفارقات کے بارے میں ذکر ہوگا۔ مگر مقالۃ اللام کو چھوڑ کر اس میں یہ مباحث نہیں ہیں، اس لیے جب عام شائقین اس کتاب میں یہ مسائل نہ دیکھتے تو انھیں بڑی مایوسی ہوتی۔ فارابی لکھتا ہے:۔

[1] اغراض مابعد الطبیعہ مطبوعہ مصر ص ۳۱ [2] ایضاً ص ۳۱

ان کثیرا من الناس سبق الی	بہت سے لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اس کتاب کا
وهمهم ان فحوی هذا الکتاب	مضمون باری سبحانہ و تعالیٰ، عقل، نفس اور دیگر
و مضمونه هو القول فی الباری	متعلقہ مباحث کا بیان ہے اور یہ کہ علم مابعد الطبیعہ
سبحانه و تعالی و العقل و النفس	اور علم التوحید بعینہ دونوں ایک ہی ہیں
و سائر ما یناسبها و ان علم	....
مابعد الطبیعة و علم التوحید	....
واحد بعینه ..... (و لکن) نجد	.... (لیکن) ہم کتاب مابعد الطبیعہ
اکثر الکلام فیه خالیا عن هذا	کے بیشتر حصہ کو اس مقصد سے خالی پاتے
الغرض بل لا نجد فیه کلاما	ہیں بلکہ ہمیں اس میں اس خاص موضوع
خاصا بهذا الغرض الا الذی	پر کوئی بحث نہیں ملتی سوائے گیارہویں
فی المقالة الحادیة عشر منه	مقالے کے جس کی علامت لام ہے (یعنی
التی علیها علامة اللام [1]	سوائے مقالۃ اللام کے)

یہ صورت حال تھی جو بعد کے زمانہ میں بھی برقرار رہی، چنانچہ شیخ کے بعد بھی مابعد الطبیعہ کے تلخیص و اختصار کا کام صرف دو شخصوں نے کیا۔ ایک ابن رشد نے جس کی "تلخیص مابعد الطبیعہ" شائع ہو چکی ہے۔ اور دوسرے موفق الدین عبد اللطیف بغدادی نے جس کی تصانیف میں ابن ابی اصیبعہ نے "مختصر فیما بعد الطبیعہ" کا نام لیا ہے۔[2]

اس کے بعد شیخ (بوعلی سینا) کا مسائل الٰہیات میں پریشان ہونا اور آخر کار اس کے فہم و تحصیل سے مایوس ہو جانا فطری تھا۔ جیسا کہ وہ کہتا ہے

فما کنت افهم ما فیه و التبس علی غرضه حتی اعدت قراءته

[1] اغراض مابعد الطبیعہ ص ۳۱ [2] طبقات الاطبا، جلد ۲ ص ۲۱۳

اربعین مرۃ وصارلی محفوظا و انا مع ذالک لا افھمہ ولا المقصود بہ۔"

اب اگر اس نے مابعد الطبیعہ کو سمجھا اور اس کے اغراض و مقاصد سے واقفیت بہم پہنچائی تو ایسی ہی کتاب سے بہم پہنچائی ہوگی جس میں مابعد الطبیعہ کا خلاصہ اور تجزیہ (Analysis) کیا گیا ہوگا اور یہ کتاب فارابی کی "اغراض مابعد الطبیعہ" تھی۔ چنانچہ فارابی اس کے مقدمہ میں اس بات کی تفصیل کے بعد کہ قدما نے مابعد الطبیعہ کی تفاسیر نہیں لکھیں یا لکھیں تو مشہور نہیں ہوئیں، اپنا ارادہ بتاتا ہے۔

ونحن نرید ان نشیرالی الغرض	ہم چاہتے ہیں کہ ان مقاصد کی طرف اشارہ کریں جنکے
الذی فیہ والی الذی یشتمل علیہ	واسطے کتاب تصنیف ہوئی ہے اور نیز مقالہ جسکا
کل مقالۃ منہ	مقصد تبیین و توضیح پر مشتمل ہے اسے بیان کریں۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ علوم کی دو قسمیں ہیں: علوم جزئیہ جن کا موضوع بعض موجودات یا بعض موہومات ہوں اور علم کلی جو ان امور سے بحث کرتا ہے جو تمام موجودات کو شامل ہیں جیسے وجود، وحدۃ، تقدم و تاخر وغیرہ۔

اس تمہید کے بعد وہ ان مختصر لفظوں میں متداول مقالات دوازدہ گانہ کا خلاصہ

فھذہ جمیع الاشیاء التی یبحث	یہ ان مباحث کی فہرست ہے جو اس علم مابعد
عنھا فی ھذا العلم (اغراض مابعد الطبیعہ)	الطبیعہ میں بیان کیے جاتے ہیں۔

کے عنوان سے دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہر مقالے میں کیا کیا مباحث ہیں۔ اور ان کی غرض کیا ہے۔

ظاہر ہے اس اختصار و تجزیہ کے پڑھ لینے کے بعد شیخ کا مابعد الطبیعہ کے اغراض و مقاصد پر مطلع ہو جانا اور مطالب کتاب کو سمجھ لینا تھوڑی دیر کا کام تھا اور ایسا ہی ہوا بھی جیسا کہ وہ لکھتا ہے:

"واسرعت قرأتہ فانفتح علی فی الوقت اغراض ذالک الکتاب۔"

ان تفصیلات و تصریحات نیز تقابلی مطالعہ کے بعد کوئی شک نہیں رہتا کہ جس کتاب سے شیخ نے فارابی کی مابعد الطبیعہ کو سمجھا تھا وہ "فصوص نہیں تھی" بلکہ اس رسالہ کا نام اغراض مابعد الطبیعہ ہے۔

فارسی شاعری

اور

فن تنقید

از مولانا عبد السلام ندوی مرحوم

مولانا حمید الدین صاحب مرحوم نے ایک موقع پر یہ تنقیدی فقرہ لکھا ہے کہ

"ہر قوم اور ہر زبان کے اسالیب بیان مختلف ہوتے ہیں، اس لیے ہر قوم کی شاعری اور انشاء پردازی کی تنقید کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ خود اس قوم کے اصول و قواعد کا لحاظ رکھا جائے ورنہ بہت سی تنقیدی غلطیاں سرزد ہوں گی، جیسا کہ متاخرین ائمہ بلاغت نے عربی زبان کے اسالیب بیان کو نظر انداز کر کے اس قسم کی تنقیدی غلطیاں کی ہیں۔"

اس بنا پر فارسی شاعری کی تنقید کا صحیح طریقہ تو یہ تھا کہ خود ایرانیوں کے اسلوب بیان کو پیش نظر رکھکر اس پر تنقید کی جاتی، لیکن افسوس ہے کہ ایران میں اگرچہ ہزاروں ادیب انشاء پرداز اور شاعر پیدا ہوئے، تاہم کسی نے خاص ایرانیوں کے اسلوب بیان اور فارسی شاعری کی لفظی و معنوی خصوصیات کو پیش نظر رکھکر فارسی شاعری کے تنقیدی اصول مرتب نہیں کیے، چنانچہ بدیع الزماں بشرویہ ای خراسانی نے موجودہ زمانے میں شعرائے ایران کا جو مبسوط تذکرہ لکھا ہے اس کے دیباچہ میں اس کا ماتم ان الفاظ میں کیا ہے:

برائے انتخاب میزانے ادبی و معیاری علمی مقرر دارد کہ ابیات را بدان توان سنجید

ونیک را از بد باز شناخت و ایں معیار جز علم بلاغت نیست و ہنوز بلاغت زبان پارسی مدون نشدہ ولے قریب صفت سالی است کہ خود برائے استخراج قواعد ایں فن بتتبع کتب بلغا سرگرم است و بسیاری از قواعد آنرا استخراج و تقریر کردہ اما ہنوز جرأت و فرصت تالیف نیافتہ است لابد در انتخاب باصول ایں فن کہ تا اندازہ متداول و مشہور است متمسک گشت ‘‘[1]

اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ فارسی شاعری نے ابتدا ہی سے کوئی مستقل حیثیت اختیار نہیں کی بلکہ شعرائے ایران نے اہل عرب کے کلام کو پیش نظر رکھکر شعر کہنا شروع کیا اور ان کی تقلید کو فخر سمجھنے لگے، چنانچہ منوچہری اپنے ایک معاصر پر اپنی ترجیح اس طرح ثابت کرتا ہے۔

من بسے دیوان شعر تازیاں دارم زبر   تو ندانی خواند الاھبی بصحنک فاصبحین

یعنی مجھکو عرب کے متعدد دیوان ازبر یاد ہیں اور تو سبعہ معلقہ کا یہ قصیدہ بھی نہیں پڑھ سکتا جس کا مطلع یہ ہے " الاھبی بصحنک فاصبحین "

منوچہری نے ابوالغیض کے قصیدے پر ایک قصیدہ لکھا ہے اور قصیدہ کے خاتمے میں اس کا اعتراف کیا ہے

براں وزن ایں شعر گفتم کہ گفت است

ابوالغیض اعرابی باستانی   سالقالک واللیل ملقی الجران

غراب رسوخ علی غصن بان

اگر انھوں نے اس معاملے میں شعرائے جاہلیت کی روش اختیار کی ہوتی تو یقیناً ان کے کلام کا تنقیدی معیار موجودہ معیار سے زیادہ بلند ہو جاتا، لیکن فارسی شاعری نے چوتھی صدی میں

---

[1] دیباچہ سخن و سخنوراں جلد اول

فروغ حاصل کیا اور اس زمانے میں عربی شعرا کی توجہ زیادہ تر صنائع و بدائع پر تھی اور ان ہی صنائع و بدائع کو پیش نظر رکھکر عربی زبان میں فن تنقید پر کتابیں لکھی گئی تھیں، اس لیے جس طرح ایرانی شعرا نے شاعری میں متاخرین شعرائے عرب کی پیروی کی اسی طرح انھوں نے تنقید کے اصول بھی عربی زبانوں کی تنقیدی کتابوں سے اخذ کیے، اس لیے ان کے تنقیدی اصول و اصطلاح وہی ہیں جو عربی کی تنقیدی کتابوں میں مذکور ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ عربی کی تنقیدی کتابوں میں اہل عرب کے اشعار مثال میں لائے گئے تھے اور یہ لوگ فارسی شعرا کے اشعار مثال میں پیش کرتے ہیں۔

بہر حال فارسی زبان میں فن شعر پر جو کتابیں لکھی گئیں ان کا ایک حصہ تو عروض و قافیہ سے تعلق رکھتا ہے، مثلاً غایۃ العروضیین، کنز القافیہ، خجستہ نامہ، جو شعرائے دور غزنویہ میں ابوالحسن علی البہرامی السرخسی کی تالیف ہیں۔ اسی طرح ابو منصور قیم بن ابراہیم القاینی المعروف بزرجمہر اور ابو عبد اللہ قوشی اور امام حسن قطان نے بھی فن عروض و قافیہ پر کتابیں لکھی تھیں، اور ان کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل ایران نے بحور و اوزان میں صرف اہل عرب کی تقلید نہیں کی تھی بلکہ بہت سی بحریں خود بھی ایجاد کی تھیں، لیکن ان کا ایک حصہ خاص طور پر صنائع و بدائع اور فن تنقید سے تعلق رکھتا ہے اور غالباً اس موضوع پر سب سے پہلے فرخی المتوفی ۴۲۹ھ نے ترجمان البلاغۃ کے نام سے ایک کتاب لکھی اس کے علاوہ ابو محمد عبد اللہ بن محمد الرشیدی السمرقندی نے فن شعر میں زینت نامہ کے نام سے ایک کتاب لکھی اور احمد بن محمد المنشوری السمرقندی نے صنعت تلون پر ایک مختصر سا رسالہ لکھا اور خود رشیدی نے اس کی شرح کی جس کا نام کنز الغرائب رکھا۔ ان سب کے بعد رشید الدین وطواط المتوفی ۵۷۳ھ نے صنائع و بدائع پر "حدائق السحر فی دقائق الشعر" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو اس موضوع پر بہترین کتاب سمجھی جاتی ہے، ان سب کے بعد ساتویں صدی میں دو کتابیں اور لکھی گئیں جن میں ایک کا نام معیار الاشعار اور دوسرے

کا المعجم فی معاییر اشعار العجم ہے۔ پہلی کتاب صرف علم عروض و قوافی پر ہے اور معجم کے بعد لکھی گئی ہے اگرچہ اس کے مصنف کا اصل نام بحث طلب ہے، تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ وہ ایک ایسے شخص کی تصنیف ہے جو فن منطق و فلسفہ سے کافی واقفیت رکھتا ہے۔ اور اسی حیثیت سے اس نے اس کتاب کے شروع میں شاعری پر منطقیانہ حیثیت سے ایک تاریخی بحث کی ہے، جس سے شاعری بالخصوص فارسی شاعری کی بہت سی تنقیدی خصوصیات معلوم ہوتی ہیں، اس لیے ہم اس کتاب کی شرح میزان الافکار کو پیش نظر رکھکر ان مباحث کا خلاصہ نقل کرنا مناسب سمجھتے ہیں،

شعر منطقیوں کے نزدیک تخیلی اور موزوں کلام کو کہتے ہیں، جس سے دل میں انبساط و انقباض کی کیفیت پیدا ہو، لیکن شعرائے عرب و عجم کی اصطلاح میں وزن کے ساتھ شعر کے لیے قافیہ بھی ضروری ہے، لیکن تخییل بجائے خود محاکات کا نام ہے جس کے معنی کسی چیز کی نقل اتارنے کے ہیں اور محاکات کی یہ قوت یا تو فطری ہوتی ہے، جس طرح طوطی آواز کی اور بندر لوگوں کی حرکات وسکنات کی نقل کرتا ہے، یا عادی جیسے بعض لوگ مشق و مہارت سے کسی جانور کی آواز یا کسی شخص کے حرکات وسکنات کی نقل کرتے ہیں، یا فنی جیسے شاعری اور مصوری۔

شاعری میں محاکات کا ذریعہ تین چیزیں ہیں:

ایک آواز اور لہجہ جیسے سخت لہجہ غصہ کی اور نرم لہجہ لطف و محبت کی محاکات کرتا ہے۔ دوسرے وزن کہ بعض اوزان غصہ اور بعض اوزان وقار کی محاکات کرتے ہیں۔ تیسرے خود کلام مثلاً بعض مصور ایسی تصویر کھینچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص یا تو ایک کام کرنا چاہتا ہے یا کر چکا ہے، اسی طرح شاعر بھی صرف موجود چیز کی محاکات نہیں کرتا بلکہ معدوم اشیا کی محاکات بھی کرتا ہے، اور یہ تینوں چیزیں ایک جگہ جمع بھی ہو سکتی ہیں اور ایک دوسرے سے الگ بھی ہو سکتی ہیں۔

تخییل یا تو خود الفاظ سے پیدا ہوتی ہے اور اسی کا نام فصاحت ہے، مثلاً

چو فردا بر آید بلند آفتاب
من و گرز و میدان و افراسیاب

یا معنی کی ندرت سے، مثلاً

نگر چہ شوم جانے است اینکہ جفت از جفت خوشی نیاید تا پارہ زجان نبرد

تشبیہ و استعارہ بھی لفظی محاکات ہیں،

محاکات میں چار وجوہ سے نقص پیدا ہوتا ہے:

ایک تو یہ کہ خود ایک چیز کی تصویر ناقص کھینچی جائے، مثلاً تیر کی صفت میں یہ مصرعہ

دوندہ چو آہو پرندہ چو مرغ

کہ تیر ہرن اور چڑیا سے زیادہ تیزی کے ساتھ جاتا ہے۔ اس لیے اس تشبیہ نے اس کی حرکت کی ناقص تصویر کھینچی ہے۔

دوسرے یہ کہ کوئی ضروری لفظ چھوڑ دیا جائے، مثلاً اس مصرع میں

زبانش در بیان ہیچ یمانی

یمانی سے شمشیر یمانی مراد ہے، لیکن اس ضروری لفظ کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

تیسرے یہ کہ ایک ممکن غلط بیانی سے کام لیا جائے، مثلاً اس مصرع میں

از لالہ رنگ و بوے بشوخی ربودۂ

خوشبو کی نسبت لالہ کی طرف غلط ہے، کیونکہ لالہ کے پھول میں خوشبو نہیں ہوتی۔

چوتھے یہ کہ ایسی غلط بیانی کی جائے جو محال ہو، مثلاً اس مصرع میں

ہلال وار رخ روشنش گرفتہ خوف

کیونکہ طلال کے لیے حزنت محال ہے۔

حکماے یونان کے نزدیک تخییل شعر کی حقیقت میں داخل ہے اور تخییل کے بغیر شعر کا وجود ہی نہیں ہوسکتا، لیکن عرب وعجم کے شعراء کے خیال میں وہ شعر کی حقیقت میں داخل نہیں اور شعر کا وجود تخییل کے بغیر بھی ہوسکتا ہے، البتہ تخییل سے شعر کی خوبی اور بھی زیادہ نمایاں ہوجاتی ہے۔

وزن ایک ذوقی اور فطری چیز ہے اور چونکہ ہر قوم کی فطرت اور ہر قوم کا ذوق مختلف ہوتا ہے اس لیے ہر قوم کے اوزانِ شعریہ مختلف ہوتے ہیں۔

یونانیوں کے نزدیک قافیہ شعر کے لیے ضروری نہیں ہے بلکہ قدماے ایران کے نزدیک بھی ضروری نہ تھا۔ چنانچہ ایک شاعر نے جس کا نام حینتو ہی تھا فارسی زبان میں ایک کتاب لکھی ہے جس میں بہت سے غیر مقفی اشعار جمع کیے ہیں، البتہ شیخ بو علی سینا کے نزدیک قافیہ شعر کا ایک ضروری جزو ہے۔

وزن اور قافیہ کے متعلق اہل عرب وعجم کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عربی کے الفاظ میں ثقل وگرانی اور فارسی کے الفاظ میں خفت اور سبکی پائی جاتی ہے، جس کے بہت سے وجوہ ہیں، اس لیے ثقیل وگراں اوزان عربی کے لیے اور خفیف وسبک اوزان فارسی کے لیے موزوں ہیں، یہی وجہ ہے کہ بعض اوزان ایک زبان کے لیے مخصوص ہوگئے ہیں، اور اگر کسی دوسری زبان کا شاعر اس زبان میں شعر کہے تو وہ ناموزوں معلوم ہوگا، مثلاً شیخ سعدی کا یہ شعر جو عربی کی مخصوص بحر بسیط میں کہا گیا ہے، بظاہر ناموزوں معلوم ہوتا ہے

دانی کہ چہ گفت مرا آں بلبل سحری　　تو خود چہ آدمی کز عشق بیخبری

عربی اور فارسی کے قوافی میں جو اختلاف ہے اس کی بنیاد بھی یہی ہے لیکن اس تمہیدی بحث کے سوا اصل کتاب کو فن تنقید سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کے تمام مباحث فن عروض

وقافیہ تک محدود ہیں لیکن معجم فی معاییر اشعار العجم اس سے بہت زیادہ جامع ومکمل ہے اور اس میں فن عروض وقافیہ کے ساتھ فن تنقید کو بھی مستقل طور پر شامل کرلیا گیا ہے اور اس سے پہلے عربی وفارسی میں فن تنقید پر جو کتابیں لکھی گئی تھیں سب کی سب اس کتاب کے مصنف کے پیش نظر تھیں، اس کا ایک بڑا ماخذ تو وہی رشید الدین وطواط کی کتاب حدائق السحر ہے، جس کی نسبت اس کتاب کے مصحح مرزا محمد بن عبد الوہاب قزوینی اس کتاب کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ

از مقایسۂ کتاب حدائق السحر با این کتاب معلوم میشود کہ آں یکے از ماخذ ومصادر عمدۂ شمس قیس بودہ است در تالیف قسمت دوم این کتاب وبسیارے از مطالب وشواہد شعریۂ آں عیناً منقول از حدائق السحر است بدون تصریح بنقل) وہر چند حدائق السحر را بر المعجم نفضل تقدم بل تقدم فضل ثابت ونمایان است لکن ثانی را براول از چند راہ مزیت ورجحان است یکے آنکہ المعجم بر جمیع فنون ثلثہ شعریہ یعنی عروض وقوافی ونقد الشعر محتوی است وحدائق السحر مشتمل است بر فن اخیر فقط، دیگر اختصار وایجاز حدائق السحر واشباع کافی وبسط وافی المعجم، دیگر آنکہ رشید وطواط در استشہاد بابیات غالباً بیک یا دو بیت کہ فقط عین محل شاہد والا بدمنہ مورد بحث است اقتصار کردہ وشمس قیس غالباً قصائد طویل وقطعات وغزلیات کامل بتمامہا ایراد نمودہ است واین مسئلہ با ملاحظہ اینکہ بدبختانہ غالب اشعار شعراے متقدمین ومتوسطین بلکہ خود نام شعرا نیز بکلی از میان رفتہ است در منتہی درجۂ اہمیت است کما لایخفی

لیکن حدائق السحر کے علاوہ عربی زبان کے تنقیدی ماخذ بھی اس کے پیش نظر تھے، مثلاً وہ ایک موقع پر لکھتا ہے:۔

بسیار چیزہا بود کہ بذوق در تواں یافت واز آں عبارت نتواں کرد چنانکہ

ابراہیم موصلی می گوید روزے محمد امین مرا از دو شعر پرسید کہ کدام بہتر است و ہر دو بہم نزدیک
بود الا آنکہ در یکے لطفے بود و دق داشت فہم کر از آں عبارت نمی توانستم کرد گفتم ایں شعر بہتر است
امین گفت وجہ ترجیح ایں بر آں چیست. گفتم ایں یک بلطفے مخصوص است کہ طبع بر آں
گواہی می دہد و زبان از آں تعبیری نمی تواند گفت راست میگوئی کہ گاہ گاہ دو اسپ
می افتد کہ ہر چہ بشان فراہست است در ہر دو می یابیم و دو کنیزک می آرند کہ ہر چہ
اوصاف حسن وجمال است در ہر دو مشاہدہ می کنیم وچوں آں را نخاس حاذق می
نمائیم اسپے را بر دیگرے ترجیح می نہد وکنیزکے را بر دیگرے مزیت می دہد و چوں
از وجہ رجحان و مزیت ایں بر آں می طلبیم آنچہ بکثرت دربت وطول ممارست از مزاولت
بیع وشرا دواب وادکار بدقت یافتہ است در عبارت نمی تواند آورد[1]

اور یہی واقعہ کسی قدر تغیر کے ساتھ موازنہ بحتری وابوتمام میں بھی مذکور ہے[2]
اسی سلسلے میں لکھتا ہے

باید دانست کہ نقد شعر و معرفت رکیک در عین دغث وسمین آں بشعر نیک گفتن
تعلق ندارد و بسیار شاعر باشد کہ شعر نیکو گوید و نقد شعر چنانکہ باید نتواند و بسیار ناقد شعر
باشد کہ شعر نیک نتواند گفت ویکے از فضلائے کلام و امرائے کلام را پرسیدند کہ چرا
شعر نمی گوئی گفت از بہر آنکہ چنانکہ میخواہم کہ آید نمی آید و آنچہ فراز می آید نمی خواہم
و بیشتر شعرا براں باشند کہ نقد شعر شاعران جید تواند کرد و خبر ایشان ردز رسد کہ
در رد و عیب آں سخن گوید و ایں غلط است از بہر آنکہ مثل شاعر در نظم سخن ہمچوں استاد
نساج است کہ جامہائے متقوم باقد بنقوش مختلف وشاخ وبرگہائے لطیف وگزارشہائے دقیق

۱ المعجم ص ۱۳۳ ۲ موازنہ بحتری وابوتمام ص ۲۰۶-۲۰۷

و دودہائے شیریں در آں پدید آرد اما رفعت آں جز سمساران و بتر زاں کہ بہائے
بیش بہا از ہر نوع و متاع ہر ولایت بدست ایشان بسیار گذشتہ باشد نتوانند کرد
وجز ایشان ندانند کہ لائق خزانہ پادشاہ وشائستہ کسوت ہر نوع از طبقات بزرگان
کدام باشد و ہیچ کس جولاہ را نگوید کہ بہائے ایں جامہ کن و جولاہ اگر بہائے جامۂ خویش
کند از حساب ریسمان و آبریشم و زر رشتہ و روزگار عمل خویش در تواند گذشت
ولطف جامہ وشیرینی وزیبائی آں نتواند دانست الا کہ بزازی کردہ باشد...
و شعر فرزند شاعر است چوں بیتے چند گفت ہر چگونہ کہ آمد اگرچہ داند کہ کمتر
از ابیات دیگر افتادہ است از خویشتن نیاید کہ گفتہ و پرداختہ خویش را باطل
کند.... اما ناقد را دل نسوزد بر شعر دیگراں کہ نہ او خاطر سوزانیدہ است در نظم
و ترتیب الفاظ ومعانی آں پس ہر چہ نیکو باشد اختیار کند و ہر چہ رکیک باشد
بگذارد۔"

اور بعینہ یہی مفہوم کتاب العمدہ میں بھی مذکور ہے[1] جس کی مزید توضیح شمس قیس نے کردی ہے،
ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ شمس قیس نے اصول تنقید پر جو کچھ لکھا ہے وہ بعینہ
عربی کی تنقیدی کتابوں کی نقل ہے، اور اس نے فارسی شاعری اور فارسی زبان کی خصوصیات
کو پیش نظر رکھکر نئے اصول قائم نہیں کیے ہیں، بلکہ عربی کی تنقیدی کتابوں میں جو اصول
مذکور تھے ان میں بھی کمی کردی ہے، مثلاً قدامہ نے نقد الشعر میں شعر کے تمام انواع واقسام
میں سے صرف مدح، ہجو، غزل، مرثیہ، تشبیہ اور وصف کے تنقیدی اصول بیان کیے
ہیں، اور ابن رشیق نے کتاب العمدہ میں ان کے ساتھ اور بھی بعض انواع مثلاً فخر

۱ کتاب العمدہ جلد اول ص ۵۰

وعید و انذار، اعتذار وغیرہ کا اضافہ کیا ہے، لیکن شمس قیس نے ان میں سے صرف مدح، غزل اور تشبیہ کو لیا ہے، اور ہجو، مرثیہ اور وصف وغیرہ کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے۔

ان تنقیدی کتابوں کے علاوہ تنقید کا ایک اور وسیع ذخیرہ بھی موجود تھا، اس لیے اگر اس کو یکجا فراہم کر دیا جاتا تو تنقید کے اور بھی بہت سے اصول قائم ہو سکتے تھے، لیکن بدقسمتی سے شمس قیس نے اس کو بالکل چھوڑ دیا اور صرف وہی اصول بیان کیے جو صنائع و بدائع کی کتابوں میں مذکور تھے، چنانچہ خود لکھتا ہے:

"اگرچہ متقدمان شعرا درین باب تدقیقات کردہ اند و ہر اندک مایہ تغیر را کہ در نظم الفاظ و تنسق معانی افتد عیبے شمردہ و نامے نہادہ ما درین تالیف بر آنچہ استادان صنعت گفتہ اند اقتصار کنیم۔"[1]

صرف صنائع و بدائع کی کتابوں کی تخصیص نہیں بلکہ اس نے عربی زبان کی اور بھی بہت سی تنقیدی کتابوں کو پیش نظر رکھا ہے، مثلاً ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ علامہ ثعالبی نے متنبی کے کلام پر جو تنقیدیں کی ہیں ان میں اس کے یہ معائب بتائے ہیں کہ اس کے مبالغے حد اعتدال سے گذر جاتے ہیں، وہ بعض مواقع پر نہایت بدتہذیبی اور بے ادبی سے کام لیتا ہے، اور اس کے متعدد اشعار سے اس کی بداعتقادی اور بے دینی کا اظہار ہوتا ہے، انہی اصول کو پیش نظر رکھ کر شمس قیس نے بھی فارسی شعرا کے کلام پر تنقید کی ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

"کہ در بعضے از اوصاف مدح و ہجا وغیر آں چنداں غلو کند کہ بحد استحالت عقلی رسد یا ترک ادب شرعی را مستلزم بود۔"

اور اس کی بہت سی مثالیں دی ہیں جن میں بعض یہ ہیں:

---

[1] المعجم ص ۲۵۳

بزرگواری کند رکمال قدرت خویش — خدایزد است و چو ایزد بزرگ بے ہمتاست

زہے تقویت دین نہادہ صد انگشت — تا ثرید بیضات دست موسی را

چوں ہوا سردی بد روجاے اکاشانہ — مصحف اساغر و محراب امیخانہ

اس آخری شعر کے بعد لکھتا ہے:

"ایں جملہ ناشایستہ است و دلیری بر شریعت و دلیل کند بر بے اعتقادی شاعر و فتور در قوت صدق او در دین نعوذ باللہ من الضلال بعد الہدیٰ۔"

شاعری کے جو اقسام شمس قیس کے زمانے تک پیدا ہو چکے تھے ان میں سب سے زیادہ متداول اور ترقی یافتہ صنف قصیدہ کی تھی اور اس صنف کے تنقیدی اصول اس نے قدامہ کی نقد الشعر اور زیادہ تر ابن رشیق کی کتاب العمدہ سے لیے ہیں اور ہم ان تنقیدی اصول کو اسی کے الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

(۱) در ابتدا و در مطالع قصید لفظے مستکرہ و سخنے ناخوش آیندہ آرد و در سوال و استعطاف طریق ادب مرعی ندارد و از نسیب و تشبیب بانچ مقصود است بر وجہے جمیل و شیوہائے مناسب نقل نکند۔

اما مطلع ناپسندیدہ چنانکہ شاعر گفتہ است

نیست ترا در زمانہ ہیچ نظیر — ہست برتے تو چشم خلق قریر

وکلمۂ نیست دنیا شد و نماند و امثال آں ابتداء قصائد را نشاید

اگر اس قسم کے ناشائستہ الفاظ آ جائیں تو قصیدہ کی گریز میں اس کی تلافی کر دینی چاہیے مثلاً انوری کہتا ہے

خراب کردہ بیکبارہ بخل کشور جود — نماند در صدف مکرمات گوہر جود

اور یہ مطلع نہایت نامناسب اور ناپسندیدہ ہے لیکن گریز میں معشوق کی زبان سے اس نے اس کی تلافی کر دی ہے

بخشم گفت کہ چندیں بہ کم بے ادباں	گوئے مرثیۂ جود در برابر جود

(۲) واما تخلص قبیح آنست کہ از غزل و تشبیب بمدح ممدوح چناں نقل کند کہ گوئی استعانت می کند بہ و در ادراک مراد از معشوق چنانکہ شاعر گوید

نمی برم امید از وصل زیرا او نتقم کز تو	بتو رفیق شہنشاہی مراد خویش بردارم

(۳) اما ترک ادب در سوال و استعطات آنست کہ از ممدوح با لحاح و ابرام چیزے طلبد و خویشتن را بفنون آداب و انواع ہنر بستاید و استحقاق خویش انواع عواطف و احسانات عوارف را باز نماید آنکہ تقصیر در حق داد ار فضل او بممدوح نسبت کند چنانکہ شاعر گفت

چو من صاحب ہنر در خدمت تو	چرا باید کہ باشد ضائع و خوار

وازیں زشت تر دیگرے گفت است

چو من کسے بر تو گر نہ مال و جاہ بود	چرا گذارد عمرو چرا کشد خواری

ویا از مخدوم چیزے معین چوں غلامے یا اسپے یا چیزے دیگر کہ مخدوم را بداں التفاتے بیشتر تو اند بود خواہد چنانکہ شاعر گوید

عیدی دخو و دزی از شہ ہیچ نستانم مگر	بارگیر خاص و ترکی درج و گوہر بمیاں

وایں جنس سوال دلیل وقاحت شاعر و تنگ طبع او باشد

(۴) حسن مطلع آنست کہ شاعر مطلع ہر شعرے لائق مقصود خویش نہد و ابتدا بکلمات مستکرہ نکند الا کہ مرثیہ یا ہجو باشد و در آں نیز آنچہ نیست باآں حال جمیل تر

۱؎ المعجم ص ۲۹۷

مستور تر بود مطلع سازد و در غزل و تشبیب قصائد مدحی نام غلامے یا زنے نبرد الا کہ معلوم باشد کہ ممدوح را بداں اسم تعلقے نیست و مطالع اغزال از الفاظ عذب رائق سازد

و از ابتدا ات ناپسندیدہ یلفرج است

اے سرافراز عالم اے منصور	اے بعہد رتو اختلاف عدو در

ممدوح را بنام خواندہ است بصفت نمی باید کہ ممدوح را گویند اے فلاں مگر در چیزے کہ در آں صفت مدحی باشد چنانکہ اے بادشاہ عالم و اے صدر جہاں

و از مقاطع ناپسندیدہ ازرقی گفتہ است

مباد گوش تو بے بانگ رود و سال بسال	مباد دست تو بے جام بادہ ماہ بماہ

دریں دعا دو عیب است یکے معنوی و یکے لفظی، اما معنوی آنست کہ گفتہ است ہمیشہ در بطالت باش و ہرگز مباد کہ نہ بہزل و بیکاری مشغول باشی و چنانکہ وجوہ مدائح باید کہ چیزے از فضائل نفسانی باشد ہمہ ادعیہ مدح باید کہ بحصول سعادت نفسانی بود

و عیب لفظی آنست کہ گفتہ است مباد گوش تو و مباد دست تو وایں سخت ناپسندیدہ است و باید کہ شاعر مجید و کاتب فاضل نظم و نثر خویش را از الفاظ و ذوات وجہیں کہ چوں آنرا از قرینہ جدا کنی قبیح باشد باک دارد

قصائد کی ابتدا میں جو عاشقانہ اشعار کہے جاتے ہیں ان کو نسیب کہتے ہیں۔ تشبیب اگرچہ اس سے مختلف ہے لیکن عام طور پر شعرا ان دونوں میں فرق نہیں کرتے بلکہ قصائد کی ابتدا میں جو غیر عاشقانہ اشعار مثلاً زمانے کی شکایت، اور سفر وغیرہ کی مشکلات کے متعلق

کیے جاتے ہیں ان کو بھی تشبیب ہی کہتے ہیں، باایںہمہ قصائد کی ابتدا میں جو عاشقانہ اشعار کیے جائیں ان میں آزادی کے ساتھ حسن ادب اور موقع و محل کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے اسلئے

اگرچہ شعرا را در باب نسیب است مطلق است تا ہر وصف کہ خواہند از فنون عشقیات و انواع تشوقات تقدیم کنند الا آنکہ رعایت ادب در جملہ ابواب لازم باشد و نسیب ہر مدح کہ باید کہ لائق آں افتد و انچہ رضی نیشاپوری گفتہ است

شراب حاضر و دلبر ندیم و من محمود | چرا نشستہ ام از عشرت و طرب مہجور
خدایگان شریعت بزرگ سیف الدین | کہ جہل گشت بسیف زبان او مقہور

کسے را کہ خدایگان شریعت و پناہ ملت خوانند نسیب مدح او بشراب و مستی و صبوح لائق نباشد۔

بہرحال شمس قیس نے تنقیدی حیثیت سے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ عربی زبان کے ناقدین فن نے جو کچھ لکھا تھا بعینہ اسی کی نقل ہے، البتہ اس نے ان کی مثالیں فارسی شعرا کے کلام سے دی ہیں اور جابجا عربی اور فارسی اشعار کے درمیان موازنہ بھی کیا ہے، مثلاً ایک موقع پر لکھتا ہے:

استادان صنعت گفتہ اند کہ شعر چناں می باید کہ ہر بیت بنفس خویش مستقل باشد و خود در ترتیب معانی و تنسق سخن بیکدیگر محتاج نباشد، پس ہر چند ایں احتیاج و تعلق بیشتر بود بیت مجت تر باشد و فی الجملہ ایں معنی در اشعار عرب بیشتر تواند بود برائے آنکہ در شعر تازی می افتد کہ از یک کلمہ بعضے قافیت مصراع اول می شود و بعضے اول مصراع دوم چنانکہ گفتہ اند

تذابك للاظعان ولت ام ترس | م مقفر ادحش منهم و درس

(ص ۲۶۰)

کلمہ "ترسم" را دو نیمہ کردہ است ترس را قافیہ درس ساختہ و میم را از آخر ترسم باول مصراع دوم بردہ و شک نیست کہ ایں چنیں مضمن قبیح باشد اما چوں در اشعار پارسی ایں چنیں تفریقات الا در قطعے کہ بر سبیل ہزل و ظرافت گویند نیفتد چنانکہ شاعرے گفتہ است

شادماں باشش مجلس ستو | نی مشرق حمید دین الجو

دوسرے موقع پر لکھتا ہے

تفریع آنست کہ شاعر وصفے آغاز کند بصنعت نفی و گوید نیست فلاں چیز کہ چنیں و چنیں است بہتر از فلاں یا بیشتر از فلاں و ایں صنعت در اشعار عرب بسیار است و اما در اشعار عجم چناں باشد کہ صنعت نفی در تشبیہ تفضیل بکار دارند چنانکہ گفت اند

سبز دریا کہ بر آشوبد و بر خیزد موج | کز نہیب غرقش خلق بوند اندر دا
ز عطا بخش تر از خواجہ کہ خوشنودہ بود | آں وزیر ملک مشرق تاج الامرا

و ایں صنعت در شعر پارسی رونقے ندارد

عربی شاعری کے تنقید نگاروں نے شعر کے جو محاسن و معائب قرار دیے تھے، اشعار عرب سے ان کی جزئی مثالیں تو پیش کر دی تھیں لیکن کوئی ایسا مکمل قصیدہ نہیں پیش کیا تھا جو شعر کے تمام معائب سے پاک ہو اور اس کو فن تنقید کا بہترین نمونہ قرار دیا جا سکے لیکن شمس قیس نے اس قسم کو ایک مستقل صنعت قرار دیا اور اس کا نام "تفویف" رکھا اور اس کی یہ تعریف کی

تفویف آنست کہ بنا شعر بر وزنے خوش لفظے شیریں و عبارتے متین و توافی درست و ترکیبے سہل و معانی لطیف نہند چنانکہ با فہام نزدیک باشد و در ادراک

و استخراج آں باندیشۂ بسیار و امعان فکر احتیاج نیفتد و از استعارات بعید و مجازات شاذ و تشبیہات کاذب تجنیسات متکرر خالی باشد و ہر بیت در لفظ و معنی بنفس خود قائم بود بجز از روے معانی در تنسیق کلام بدیگرے محتاج و بر آں موقوف نباشد و الفاظ و قوافی در مواضع خویش متمکن باشد و جملہ قصیدہ یک طرز و یک شیوہ بود و عبارت گاہ بلند و گاہ پست نشود و معانی گاہ متسق و گاہ مضطرب نگردد و محاورت الفاظ و لیاقت آں بیکدیگر مرعی باشد و از غرائب الفاظ و مہجورات لغۃ الفرس در آں مستعمل نباشد بلکہ از صحیح و مشہور لغت دری و مستعملات الفاظ عربی کہ در محاورات و مراسلات پارسی گویان فاضل متداول باشد مرکب بود۔ (ص ۲۹۸)

اور اس کی مثال میں فارسی شعرا کے قصیدے کے قصیدے پیش کردیے ہیں جن کو ہم بخوف طوالت قلم انداز کرتے ہیں۔

ان دونوں کتابوں کے علاوہ تنقید کا ایک بڑا ذخیرہ خود فارسی شعرا کے کلام میں بھی مل سکتا ہے۔ چنانچہ مولانا شبلی مرحوم شعر العجم جلد چہارم میں لکھتے ہیں کہ

رشک وحسد ایک عام خاصہ ہے، شعرا بھی اس سے بری نہیں ہوسکتے تھے، جب کوئی شاعر کسی دربار میں زیادہ کامیاب ہوجاتا تھا تو اور شعرا کو رشک ہوتا تھا، اور یہ رشک اشعار میں ظاہر ہوتا تھا، اور اس طرح شاعرانہ معرکہ آرائیاں شروع ہوجاتی تھیں، عنصری سلطان محمود کے دربار کا ملک الشعرا اور تمام شاعروں کا افسر تھا، تاہم اتنی بات پر کہ غضائری رازی کے دو شعر پر محمود غزنوی نے دو توڑے دلوادیے، عنصری نے غضائری کے قصیدے کا رد لکھا غضائری نے قصیدہ ہی میں رد الرد لکھا، ان قصیدوں میں اس تفصیل سے اعتراض و جواب ہیں کہ گویا علمی رسالے ہیں۔

قدسی کا ایک قصیدہ ہے

عالم از نالۂ من بے تو چنان تنگ فضاست کہ سپند از سر آتش نتواند برخاست

شیدا نے اس قصیدہ کے ایک ایک شعر کا رد لکھا اور اسی بحر و قافیہ میں لکھا، منیر لاہوری نے محاکمہ کیا اور وہ بھی ان ہی قافیوں میں ہے، نظیری نیشاپوری نے عرفی کے اس قصیدہ پر

بیا کہ باد لم آں میکند پریشانی

اعتراضات کیے ہیں، اور قصیدہ ہی میں اعتراضات کو رد کیا ہے، لیکن افسوس ہے کہ یہ تمام قصائد ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں اس لیے ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ ان اعتراضات و جوابات کی نوعیت کیا ہے؟ حال کے ایک تذکرے میں غضائری کے حال میں لکھا ہے کہ

در شکر گذاری سلطان قصیدۂ ... ساخت و بغزنین فرستاد ایں قصیدہ معروف بفصل دبہ عشت و ہیں مشتمل است و در ابتداے آں دو بیت در فضائل خود گفتہ بعد در صورت نحو از عطاے محمود را شکر گذاری می کند و مدح را با آخریں درجہ غلو میرساند و در آنجا گفتگوہاے خود و حاسداں را منظوم ساختہ و در آخر ایں قسمت بشعراے دربار محمود طعنہ می زند، عنصری ایں قصیدہ را جواب گفت و ایرادہاے بروے گرفت و اشتباہات لفظی و معنوی او را تعیین کرد، غضائری دوبارہ قصیدۂ سرود و اعتراضات عنصری را کہ غالب آں درست و بجاست بخیال خود رد کرد و با اینکہ خود دریں بیت

ہر آنکہ کوتہ کرد از مدیح شاہ زباں دراز کرد بر او شیر آسماں چنگال

براے شیر آسماں چنگال فرض کردہ، بر ایں بیت عنصری

ہوا کہ بزم تو بیند بر آیدش دنداں اجل کہ تیغ تو بیند بریزدش چنگال

اعتراض کرد و گفت

مگر بشہر تو باشد بشہر ما نبود   ہوائے باد نداں و فضائے با چنگال[1]

لیکن ہمارے نزدیک غضائری کا اعتراض بالکل صحیح ہے، ہوا کے لیے دانت ثابت کرنا نہایت دور از کار استعارہ ہے، جو عربی اور فارسی کے کسی شعر میں نہیں آیا ہے، موت کے لیے اگرچہ کنایۃً مناسب الفاظ کے ساتھ عربی شعرا نے چنگل ثابت کیا ہے لیکن اس شعر میں اس قسم کے مناسب الفاظ نہیں آئے ہیں، اس کے برخلاف غضائری نے پہلے آسمان کو شیر کہا ہے، پھر اس کے لیے چنگل ثابت کیا ہے۔

شیدا نے قدسی کے قصیدے پر جو اعتراضات کیے ہیں اس کے چند اشعار تذکرہ مرآۃ الخیال میں نقل کیے ہیں۔ قدسی کے قصیدہ کا مطلع یہ تھا:

عالم از نالۂ من بے تو چناں تنگ فضاست   کہ سپند از سر آتش نتواند برخاست

اس پر شیدا اس طرح اعتراض کرتا ہے:

نالہ در سینہ ہوائیست کہ بے قصد رود   چونکہ از سینہ ہوا گیر شد از حبس ہواست

عالم از وے نشود تنگ ولیکن ز ملال   خلق عالم گر از و تنگ نشیند رواست

خود گرفتم کہ جہاں تنگ شد از نالۂ تو   کہ ز تنگی نظر از چشم نیارد برخاست

نیست ترتیب دو مصراع بہم ربط پذیر   کہ سیاق سخن از ہر دو باندیشہ جداست

تنگی عالم از نالہ بکیفیت اوست   کہ جہاں تنگ ز اندوہ شدہ بر اہل است

تنگی جا ز کجا تنگی اندوہ کجا   بیشتر از تن و جاں تفرقہ ہم پیداست

لیکن شیدا کا یہ اعتراض بالکل غلط ہے اور جو شخص کسی قصیدہ کے ایک ایک شعر پر اعتراض کرے گا اس کے اعتراض اسی قسم کے ہوں گے، ممکن ہے کہ قدسی اور غضائری نے اپنے

[1] سخن و سخنوراں جلد اول ص ۱۰۹

قصیدے میں کچھ غلطیاں کی ہوں لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ دونوں نے قصیدہ کا ہر شعر غلط کہا ہوگا۔

نظیری نے عرفی کے قصیدے پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کو مولانا شبلی نے شعر العجم حصہ سوم میں نقل کیا ہے، عرفی نے اپنے قصیدے میں کہا تھا کہ میرا قصیدہ کسی غلط خواں سے نہ پڑھوایا جائے ورنہ میرا بھی وہی حال ہوگا جو کمال اسمٰعیل کا ہوا تھا، اس پر نظیری اعتراض کرتا ہے کہ خانخاناں کی مجلس میں جانور بھی سحبان ہیں اس لیے یہ اندیشہ کرنا کمال حماقت ہے۔

دگر کہ گفت مبادا ز رادی شعرم   دریں قصیدہ بروز کمال بنشانی

ترا کہ فضل بجدے بود کہ در بزمت   طیور وقت ترنم کنند سحبانی

کمال جہل و بلاہت بود کہ طعنہ زند   بنقص مایہ کج فہمی و غلط خوانی

عرفی نے خانخاناں کے مدحیہ قصیدے میں ابوالفتح کی مدح بھی لکھی تھی، اس پر نظیری اعتراض کرتا ہے کہ ابوالفتح کی آپ کے سامنے کیا حقیقت ہے؟ وہ آپ ہی کا ساختہ پرداختہ ہے، اس لیے آپ کے ذکر کے ساتھ اس کا ذکر موزوں نہیں۔

دگر نبود ز شرط ادب در آوردن   بسلک مدح تو مدح حکیم گیلانی

گر او بفضل فلاطون است بر کشیدۂ تست   بود بقرب کیاں اعتبار یونانی

اگرچہ سایہ ز رفعت زمین فرد گیرد   دلے نہد بہ پئے آفتاب پیشانی

عرفی نے خانخاناں کی مدح میں لکھا تھا کہ ابوالفتح کے غصہ کا بادل جب برستا ہے تو لوگ تیری محافظت کی بارانی ٹوپی ڈھونڈھتے ہیں، نظیری کا اعتراض یہ ہے کہ خانخاناں کے شاہانہ تاج کو کلاہ بارانی نہیں کہنا چاہیے تھا۔

دگرچہ ابر در افشاں شود کسے نکند   کلاہ بادشہی را کلاہ بارانی

اگرچہ کشورچیں پر ز نقش مانی بود   خراب گشت نہ صورت بجاست نے مانی

یہ شعر عرفی کے اس شعر کے جواب میں ہے

ذخیرۂ نہد از من کہ مانی از صورت تمتّے برم از وے کہ صورت از مانی

اعتراض یہ ہے کہ اب نہ مانی موجود ہے نہ اس کی بنائی ہوئی تصویریں، اس لیے عرفی نے ممدوح کو مانی سے کیوں تشبیہ دی۔

ان اعتراضات کو نقل کر کے مولانائے مرحوم لکھتے ہیں کہ

"ان اعتراضات کی جو وقعت ہے ناظرین خود اندازہ کر سکتے ہیں"

اور درحقیقت جن اعتراضات کی بنیاد بغض و عناد اور رشک و حسد پر ہو ان کی کیا قدر و قعت ہو سکتی ہے؟ تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ فارسی شاعری کا کوئی دور نقادانِ شعر سے خالی نہ تھا اور فارسی شاعری نے تنقید کے ساتھ ساتھ ترقی کی ہے، شعرائے ایران کے تذکرہ میں متعدد شعرا ملیں گے جن کا مشغلۂ زندگی ہی تنقیدی معرکہ آرائیاں تھیں، اگرچہ یہ معرکہ آرائیاں کبھی کبھی بدزبانی اور ہجوگوئی کی طرف منجر ہو جاتی تھیں، چنانچہ فوقی یزدی، شفائی اور وحشی وغیرہ کی ہجوؤں کی بنیاد بھی یہی ہے، لیکن اکثر یہ باہمی چشمک شاعری کی ترقی کا سبب ہوتی تھی۔

شعرا کے علاوہ جو امرا و سلاطین شعرا کے مربی و سرپرست تھے وہ بھی نقاد ہوتے تھے۔ ایک بار خاقانی نے شروان شاہ کو یہ شعر لکھ بھیجا۔

وشقے دہ کہ در برم گیرد یا دشاتے کہ در برش گیرم

شروان شاہ نے کہلا بھیجا کہ "چرا ہر دو نخواست" یعنی دو چیزوں میں سے ایک کیوں مانگی؟ خاقانی نے ایک مکھی کے بال و پر نوچ کر بھیج دیے کہ میں نے "یا دشاتے" لکھا تھا، مکھی نے ایک نقطہ دے کر با کو یا بنا دیا۔

بابر شاہ سپاہیانہ حیثیت سے مشہور ہے، لیکن تزک میں اپنے زمانہ کے تمام شعرا کا ذکر کیا ہے اور ہر ایک کی نسبت اس قدر صحیح رائیں دی ہیں کہ کوئی ماہر فن اس سے اچھی تنقید نہیں کر سکتا، مثلاً علی شیر جو جامی کا مربی تھا اس کے فارسی کلام کی نسبت لکھتا ہے:

"دیوان فارسی ہم ترتیب کردہ و در و فانی تخلص کردہ، بعضے ابیات او بد نیست ولے اکثر سست و فرو دانند"۔

کامی کی نسبت لکھتا ہے:

"اگرچہ بعضے ابیات او طورے واقع شدہ، اما مضمون ایں مثنوی و استخوان بندی او بسیار کاواک و خراب است"۔

اکبر نے بارہا اساتذہ کے اشعار پر نکتہ چینیاں کیں اور نقادانِ فن نے اس کی تنقید کی داد دی۔ ایک دفعہ کسی نے فغانی کا یہ شعر پڑھا:

مسیحا یار و خضرش ہم رکاب و ہم عنان عیسیٰ فغانی آفتابِ من بدیں اعزاز می آید

اکبر نے برجستہ اصلاح دی:

فغانی شہسوارِ من بدیں اعزاز می آید

کیونکہ ہم رکاب و ہم عنان کی مناسبت سے شہسوار کا لفظ زیادہ موزوں تھا، اگرچہ فغانی نے بھی آفتاب کا لفظ عیسیٰ کی مناسبت سے استعمال کیا تھا، کیونکہ عام طور پر مشہور ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور آفتاب دونوں کا مقام چوتھا آسمان ہے۔

ایک دفعہ ایک شاعر نے جہانگیر کی مدح میں قصیدہ لکھ کر پیش کیا، مطلع کا پہلا مصرع یہ تھا:

اے تاج دولت بر سرت از ابتدا تا انتہا

جہانگیر نے کہا تم عروض بھی جانتے ہو؟ شاعر نے کہا "نہیں"۔ جہانگیر نے کہا "اچھا ہوا"

ورنہ تمھارے قتل کا حکم ہوتا"۔ پھر مصرع کی تقطیع کرکے بتایا کہ دوسرا رکن یوں آتا ہے، "دولت بسرت" اور یہ سخت بے ادبی ہے۔

جہانگیر کے زمانے میں متی تخلص ایک شاعر تھا، جو قوم کا کلال تھا، کلالوں کی قوم شاہی درباروں میں دربانی اور چاؤشی کے لیے مخصوص تھی، متی نے بتقریب شاعری نورجہاں بیگم کے ذریعہ جہانگیر کے دربار میں رسائی پیدا کرنی چاہی، جہانگیر نے کہا کہ ان لوگوں کا کام چاؤشی اور سواری کا اہتمام ہے۔ ان کو شاعری سے کیا مناسبت ہے؟ لیکن چونکہ نورجہاں کی خاطر عزیز تھی اجازت دی، متی نے یہ شعر پڑھا۔

متی بگریہ سرے دار دلے نصیحت گر　　　کنارہ گیر کہ امروز روز طوفان است

جہانگیر نے کہا "دیکھا وہی اپنے پیشے کی مناسبت"۔

دوسرے موقع پر پھر نورجہاں بیگم نے تقریب کی، متی نے مطلع پڑھا:

من میروم و برق زناں شعلۂ آہم　　　اے ہمنفساں دور شوید از سر راہم

جہانگیر نے ہنسکر کہا "وہ اثر کہاں جا سکتا ہے"؟

جاحظ نے کہا ہے کہ ہر شخص کے کلام میں اس کے ذاتی اخلاق اور ذاتی حالات کی کچھ نہ کچھ جھلک ضرور نظر آتی ہے، اور جہانگیر کی یہ تنقید اسی تنقیدی اصول پر مبنی ہے، اسی خیال کو اگر زیادہ وسعت دیدی جائے تو یہ عام تنقیدی اصول قائم ہوتا ہے کہ ہر قوم کی شاعری اسکے قومی اور ملکی خصوصیات کا آئینہ ہوتی ہے۔

شاہجہاں نے ایک دن دربار میں کہا کہ "مجھکو سکندرنامہ پر دو اعتراض ہیں، ایک یہ کہ نوشابہ کے یہاں خود قاصد بنکر گیا، دوسرے یہ کہ اپنے باپ کو مرغی کہا

شد آں مرغ کو خایہ زریں نہاد[1]

[1] یہ تمام واقعات مولانا شبلی نے شعر العجم حصہ سوم و چہارم میں لکھے ہیں۔

شیدا نے ایک مطلع کہا تھا:

چیست دانی بادۂ گلگوں مصفا جوہرے　　　حسن را پروردگار و عشق را پیغمبرے

چونکہ اس سے مذہب کی بےحرمتی ہوتی تھی لوگوں نے اسکی اطلاع شاہجہاں کو دی اور اس نے شیدا کی جلاوطنی کا حکم دیا، اگرچہ یہ حکم مذہبی حیثیت سے دیا گیا تھا لیکن شاعرانہ حیثیت سے بھی نقادان فن نے اس قسم کے بےباکانہ خیالات کو قابل اعتراض قرار دیا ہے، ظفر خاں صوبہ دار کشمیر مرزا صائب کا مربی و سرپرست تھا اور اسکی تنقیدوں سے مرزا کے کلام میں جس طرح ترقی ہوتی تھی، مرزا نے خود ایک قصیدہ میں اسکا اعتراف کیا ہے

تو جان ز دخل بجا مصرع مرا دادی　　　تو از فصاحت دادی خطاب سحبانم

فارسی شعرا کے جو تذکرے لکھے گئے ہیں ان میں بھی جابجا تنقیدی نکتے مذکور ہیں، بالخصوص فارسی شاعری کے آخری دور میں یہ ذوق اسقدر ترقی کر گیا تھا کہ مکتب کے بچے بھی بڑے بڑے اساتذہ کے اشعار پر نکتہ چینی کرتے تھے، اور اساتذہ ان کے اعتراض کو تسلیم کر لیتے تھے۔ ایک بار حاجی محمد جان قدسی نے اپنی ایک تازہ غزل مکتب کے ایک ملا کو سنائی، جب اس شعر پر پہنچا

ساقی بصبوحی قدرے بیشتر از صبح　　　برخیز کہ تا صبح شدن تاب ندارم

تو ایک لونڈے نے کہا کہ "اگر جناب "قدرے" کے بجائے "نفسے" کہتے تو صبح سے زیادہ مناسبت پیدا ہو جاتی"۔ قدسی نے اس اعتراض کو صحیح تسلیم کر لیا اور لڑکے کی ذہانت پر حیرت ظاہر کی۔[1] اگر ان تمام تنقیدوں کو جمع کیا جائے تو فن تنقید کا کافی ذخیرہ فراہم ہو سکتا ہے، حال میں ایک ایرانی تذکرہ نویس نے "سخن و سخنوران" کے نام سے جو تذکرہ لکھا ہے اس میں خصوصیت کے ساتھ یہ تنقیدی شان نمایاں ہے لیکن باایں ہمہ فارسی زبان تنقیدی حیثیت سے عربی زبان کا مقابلہ نہیں کر سکتی، فارسی زبان میں ہزاروں شاعر پیدا ہوئے لیکن کسی شاعر کے کلام پر خصوصیت کے ساتھ تنقید کر کے اسکے تمام عیب و ہنر نہیں دکھلائے گئے جیسا کہ متنبی کے کلام پر ثعالبی نے تنقید کی ہے، فارسی زبان کے دو شاعروں کا موازنہ بھی نہیں کیا گیا جیسا کہ عربی زبان میں بحتری اور ابو تمام کا موازنہ کیا گیا ہے۔

[1] کلمات الشعرا سرخوش ص ۹۱

شوقی

(جدید عربی ادب کا ممتاز شاعر)

از جناب محمود الحسن صاحب، مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

(۲)

شوقی کے ادبی و فنی مقام کو متعین کرنے میں اس کے تاریخی، سماجی اور معاشی پس منظر کا جائزہ لینا ضروری ہے، اس نے کن فنی روایات کو اپنی شاعری کا ضروری حصہ بنایا اور کن نظریات سے متاثر ہوا اور اس تاثر نے اس کی شاعری میں جو اثرات چھوڑے آیندہ سطور میں انھیں پہلوؤں کا اندازہ کرنا ہے۔

شوقی ایسے دور کی پیداوار ہے جو ایک عہد کو ختم کر رہا تھا اور دوسرے عہد کی صبح طلوع ہو رہی تھی، زندگی اور سماج کا پرانا نقشہ مٹ رہا تھا اور نئے نقشہ کی دھندلی خاکہ کشی بڑی حد تک شروع ہو چکی تھی، ایک ایسے بحرانی اور غیر متنقل دور کے انسان میں جو شاعر بھی ہو، تضاد کا ہونا تعجب کی بات نہیں، کیونکہ ایسے دور میں صبح و شام عقائد و تصورات کے چولے بدلتے رہتے ہیں۔ ایسے دور میں نئے نئے تجربے، تعمیر و تخریب کے نئے نئے ولولے نشو و نما پاتے اور برگ و بار لاتے ہیں، زندگی کی کوئی چول بھی متوازن، معتدل اور حسن آشنا نہیں ہوتی، وہ ارتقا کے عمل میں گذرتی ہوئی اپنی آب و تاب کو بدلتی رہتی ہے، کبھی ایک رہرو کے پیچھے کبھی دوسرے کے نئے نئے جلوؤں کی کشش مختلف سمتوں میں کھینچتی ہے، شوقی کا عہد کچھ اسی قسم کا تھا، اس لیے اس کے افکار و احساسات کا ابتدائی دور کسی حد تک ہماری توقعات کے خلاف نظر آتا ہے، لیکن فنی اعتبار سے اس کے یہاں تدریجی ارتقا اور مخصوص عناصر کی یکسانیت آخر تک نظر آتی ہے، اس نے قدیم ادب کی امتیازی خصوصیات کو

اپنے اندر جذب کر کے ان کو نئی آب دی، اس کو قدیم ادب پر پورا عبور حاصل تھا، چنانچہ اس نے اپنی نظموں اور قصائد میں شعرائے سلف کا تتبع کیا ہے، مثلاً اس کے ایسے قصیدے بھی ملیں گے جو زمین اور مضمون کے اعتبار سے بحتری اور متنبی کے قصیدوں سے ملتے ہوں گے، ان میں تشبیہیں اور استعارے بھی ویسے ہی نظر آئیں گے، اس کو بعض لوگوں نے جن میں محمود عقاد اور طٰہٰ حسین خاص طور پر قابل ذکر ہیں، ناپسند قرار دیا ہے، مثلاً شوقی اب بھی میدان جنگ کی نقشہ کشی کے وقت گھوڑوں اور تلواروں کی چابک دستی اور تیزی کو اہمیت دیتا ہے، حالانکہ اب زمانہ بندوقوں، ہوائی جہازوں اور مشین گنوں کا ہے، یہ اعتراض جس کی حیثیت کو شاعری کا مذاق رکھنے والے آسانی سمجھ سکتے ہیں، بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ شوقی نے بنا بنایا نمونہ پایا، اسی پر طبع آزمائی کی، اس میں اسکی ندرت فکر اور اختراعی طبیعت کا کم حصہ ہے، اور یہ بات پُرزور طریقہ سے کہی جاتی ہے، حالانکہ کوئی شاعر ایسا نہیں نکل سکتا جس نے پرانے شعرا کی خوشہ چینی نہ کی ہو اور قدیم شاعروں کی بہترین روایات کو نہ اپنایا ہو، اس دنیا کا تو دستور ہی ہے کہ چراغ سے چراغ جلتا ہے، یہ تو شوقی کے مذاق کی پختگی اور شاعرانہ قدرت کی علامت ہے کہ اس نے پرانی بجلیوں کو اپنی شاعری کے نئے بادلوں میں جگہ دی مگر ساتھ ہی اس کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ خیالات کی تعبیر میں شوقی نے جس قدرت اور مہارت سے کام لیا ہے، وہ اس کو بہت ممتاز بنا دیتی ہے، بحتری، ابو تمام اور ابن رومی سے اس نے استفادہ کیا ہے، جس کے نشانات اس کے اشعار میں موجود ہیں، ایک نقاد ڈاکٹر شوقی ضیف لکھتا ہے:

> شوقی کی تقلید تقلید ناکام نہیں، بلکہ کامیاب ہوتی ہے، وہ برابر سعی میں تغیر اور فکر میں ندرت پیدا کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اسے ایک قیمتی موتی کی شکل میں ڈھال دیتا ہے، شوقی کی تقلید میں نادر الکلامی اور تفوق ہوتا ہے، اور اختراع و نیرنگی ہوتی ہے، وہ جب

کسی خیال کو لیتا ہے تو اسے ہضم کرکے اپنا بنا لیتا ہے اور اس پر اپنی طبیعت کی چھاپ لگا دیتا ہے،
وہ دوسرے شعراء کے رنگوں کو اپنا تخلیقی رنگ دیکر اسمیں انوکھا پن پیدا کر دیتا ہے" (شوقی شاعر بہم

لیکن متنبی کا رنگ شوقی کے یہاں زیادہ گہرا ہے، کیونکہ دونوں عرصہ تک ہم مشرب رہے ہیں
وہ اپنے عقائد کی چمن بندی کے لیے جن پھولوں کو چنتا ہے اس میں متنبی کے گلستانِ شاعری کے
بھی پھول نظر آئیں گے۔ فلسفہ وحکمت، اخلاق ونصائح، تجربات انسانی متنبی کے قصائد کا
لازمی عنصر ہیں، شوقی نے ان سب میں متنبی کا تنہا اتباع ہی نہیں کیا ہے بلکہ اتفاق سے حالات
اور مواقع کی یکسانیت نے بھی دونوں کو متحد الخیال بنا دیا ہے، متنبی سیف الدولہ اور کافور
کی اور ان کے اعمال واخلاق کی تصویر کشی کرتا ہے۔ گو یہ ضروری نہیں کہ اس پر یقین بھی رکھتا ہو،
بلکہ محض خارجی محرک اس کی جولانی طبع کے لیے کافی ہے، اسی طرح شوقی کو بھی انکے قصائد
کے لیے چند محسنین مل گئے، جن کی مدح سرائی میں اس نے اپنی قابلیت اور مہارت کو صرف کیا،
لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس نے یہ مدح خلوص کی بنا پر کی ہو، انسان بعض اوقات ایسے حالات
میں مبتلا ہو جاتا ہے جن میں رہ کر وہ اپنے اصلی روپ میں نظر نہیں آتا، یہ دونوں خصوصیتیں شوقی
کو متنبی سے بہت قریب کر دیتی ہیں، اسی بنا پر یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ شوقی کی شاعری میں قدیم شعراء
کے صالح اور بہترین عناصر ملتے ہیں، جو عیب نہیں بلکہ شاعر کی اہلیت اور اس کے فن کی وسعت
و پختگی کا ثبوت ہیں۔

ان قدیم اثرات کے پہلو بہ پہلو جدید اثرات شوقی کی شاعری کا نمایاں وصف ہیں۔ شوقی
کی علمی و ذہنی تربیت جدید طرز پر ہوئی تھی، اس نے شروع ہی سے فرانسیسی زبان و ادب کی
تعلیم حاصل کی تھی، اس کا ایک مفید نتیجہ ہوا کہ فرانسیسی ادب میں جو جدید تجربات اور تازہ خیالات
پیش کیے جا رہے تھے، اس نے شوقی کے ذہنی ارتقا پر گہرا اثر ڈالا، اس نے جانا کہ شاعری کا دامن

کتنا وسیع ہے اور اس میں زندگی کی کتنی حسین اور حقیقی دنیائیں سموئی جا سکتی ہیں، اس کا پورا تجربہ اس کو اس وقت
ہوا جب اس نے فرانس میں قیام کرکے یہاں کے شعر و ادب کے اساطین سے تعلق پیدا کیا، اس تعلق
اور اس استفادہ نے شاعری کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر پر اثر ڈالا جس کا ایک فوری اثر یہ ہوا
کہ اس نے ایسے موضوعوں پر لکھنا شروع کیا جو عام لوگوں کی دلچسپی کا باعث بن سکیں، چنانچہ "شوقیات"
کے چوتھے حصہ میں حکیمانہ اور اخلاقی مضامین کی بیسیوں مثالیں ملیں گی، دلچسپی اور نمونہ کے طور پر
ایک نظم حاضر ہے:

رأيت في بعض الرياض قبرة   تطير ابنها به على الشجرة
وهي تقول يا جمال العش   لا تعتمد على جناح الهش
وقف على عود بجنب عودي   وافعل كما افعل في الصعود
فانتقلت من فنن الى فنن   وجعلت لكل نقلة زمن
كي يستريح الفرخ في الاثناء   فلا يمل ثقل الهواء
لكنه قد خالف الاشارة   لما اراد يظهر الشطارة
وطار في الفضاء حتى ارتفعا   فخانه جناحه فوقعا
فانكسرت في الحال ركبتاه   ولم ينل من العلا مناه
لو تأنى نال ما تمنى   وعاش طول عمره مهنا
لكل شيء في الحياة وقته   وغاية المستعجلين فوته[1]

ترجمہ: ایک باغ میں چنڈول نظر آیا، اسکا بچہ درخت کی اونچائی پر اڑ رہا تھا، ماں بچے سے کہہ رہی
تھی اے جمال آشیاں کمزور بازوؤں پہ بھروسہ نہ کر، میری شاخ کے کنارے والی شاخ پہ بیٹھ جا،
اور بلندی پر جس طرح میں اڑتی ہوں تو بھی پرواز کر، ماں ایک شاخ سے دوسری شاخ پہ

---

[1] شوقیات، ج ۴، ۱

تھوڑے تھوڑے وقفہ پر بچہ کہتی رہی تاکہ اس وقفہ میں بچہ آرام کرلے اور ہوا کے دباؤ سے اسکے بازو تھک نہ جائیں، لیکن بعد میں بچہ نے ماں کے اشاروں کی مخالفت کی اور شوخی کرنے لگا، وہ فضا میں اڑکر بلند ہوتا گیا مگر بازوؤں نے جواب دیدیا اور تھک کر زمین پر گرپڑا جس سے دونوں بازو ٹوٹ گئے اور وہ اپنی آرزو کی بلندی تک نہ پہنچ سکا۔ اگر وہ توقف اور انتظار سے کام لیتا تو اس کی تمنا پوری ہوجاتی اور زندگی بھر مزے رہتے، زندگی میں ہر چیز کا ایک وقت ہوتا ہے (جس میں وہ پوری ہوتی ہے) اور جلد بازوں کے حصہ میں محرومی آتی ہے۔"

اس نظم سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ شوقی نے ایک نیا Approach اختیار کیا ہے جو مغربی ادب کا اثر ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اس میں گہرائی نہیں، اس نے فرانس کی ادبی وعلمی گہرائی کو سمجھنے اور اس سے اچھے عناصر اخذ کرنے کی کوشش نہیں کی، اس کے لیے جس صحیح منظم مطالعہ اور عرق ریزی کی ضرورت ہے اگر وہ حاصل نہ ہو تو ایسا شخص نقالی تو کرسکتا ہے مگر اس کی تہ تک نہیں پہنچ سکتا اور نہ اس کو اپنے فکر وشعور کا حصہ بنانے میں کامیاب ہوسکتا ہے، اردو ادب میں محمد حسین آزاد اور حالی کی مثال ہمارے سامنے ہے، ان دونوں بزرگوں نے مغربی ادب سے بہت سطحی طور پر استفادہ کیا، اسی لیے ان کی نظموں کا دائرہ ہلکے پھلکے مسائل تک محدود ہوکر رہ گیا، زندگی کی بڑی حقیقتوں اور گہرائیوں کی طرف انھوں نے توجہ نہیں کی، اس زمانہ میں یورپ میں سیاسی اور علمی ترقیاں اور تبدیلیاں ہورہی تھیں، جس سے وہاں کے ادب میں سنجیدگی گرمی اور گہرائی آئی ان لوگوں نے اس کا اثر قبول کیا مگر چونکہ ان کے جذبات وخیالات میں آفاقیت نہیں تھی اور اسکے دل انفس وآفاق کے راز آشنا نہ تھے، اس لیے ان کی شاعری بھی اس جاں سوز آنچ سے خالی ہے، شوقی بڑا فن کار تھا، اس کے اشعار سے موسیقیت کی مٹھاس ٹپکتی ہے، مگر ان میں وہ سوز گداز

نہیں جو آہ سحر گاہی سے پیدا ہوتا ہے، اسی بات کو طہ حسین نے یوں لکھا ہے:

"شوقی اپنے ابتدائی فن میں تہذیب یافتہ ہے اور تہذیب کو جانتا بھی ہے، اس کے حصول اور اس میں اضافہ کی کوشش بھی کرتا ہے لیکن دوسرے مصری نوجوانوں کی طرح اس نے بھی اکتساب علم کا صحیح راستہ نہیں اختیار کیا، خاص طور پر وہ مصری طلبا جو یورپ میں تعلیم پاتے ہیں، فرانسیسی ادب کے اعلیٰ شاہکاروں کو پڑھنے کے بجائے صرف اس حد تک ان کا ضروری حصہ پڑھتے ہیں جس کا پڑھنا اوسط درجہ کے مہذب آدمی کے لیے ضروری ہوتا ہے لیکن جہاں تک تہذیبی حسن اور ادب سے مالا مال ہونے کا تعلق ہے اس سے بے بہرہ ہوتے ہیں، شوقی گذشتہ صدی کے آخر میں فرانس گیا تو اس کی بھی یہی حالت ہوئی جب وہ فرانسیسی شاعروں کا ذکر کرتا ہے تو لامرتین اور اس کی "بحیرہ" کا بھی ذکر آتا ہے، جس کا ترجمہ اس نے عربی میں کیا ہے، اس کے ساتھ "لافونٹین" اور اس کی "اساطیر" بھی سامنے آئی ہے، جس کو عربی کا لباس پہنایا ہے، جب وہ فرانسیسی فلاسفہ کا نام لیتا ہے تو اسکی نظر جول سیمون کی فلسفیانہ کاوشوں تک پہنچ کر رک جاتی ہے، اس سے آگے وہ بولدیر، ورلین، سولی بریدوم اور مالرمیہ جیسے شعراء کا نام بھی نہیں لیتا، اور فلسفیوں میں تین، رینال اور برجسن کو یاد بھی نہیں کرتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شوقی نے اپنی ذہنی تہذیب کیلئے صحیح طرز عمل نہیں اختیار کیا، وہ فرانسیسی ادب کا وہ حصہ پڑھتا اور اس سے مستفید ہوتا ہے جس کو سمجھنے اور اخذ کرنے میں زیادہ آسانی ہو۔"

مگر یہ ضرور ہے کہ شوقی نے اگرچہ مغربی علوم کی گہرائی اور اس کی صحیح روح تک پہنچنے کی علمی جد وجہد نہیں کی اور اس کو پوری طرح اپنے اندر جذب کرلینے میں کامیاب نہیں ہوا مگر یہ فائدہ ضرور ہوا کہ اس نے شاعری کا رخ موڑنے میں ان عناصر سے تحریک ضرور حاصل کی۔

اس کا نمونہ ہمیں ان اشعار میں ملتا ہے جو اس نے دنیا کے بڑے مفکروں، ادیبوں، شاعروں اور سیاستدانوں کی شان میں لکھے ہیں۔ ان لوگوں کی ادبی و فکری بلندیوں اور اسکی خصوصیات کو جس طرح اپنی نظموں میں اجاگر کیا ہے اس سے اس کے ذہن کی راستی اور فکر کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے اس روح کو پا لیا تھا جو مختلف زبانوں کے ممتاز ادبی شہ پاروں میں پنہاں ہے، اس نے شکسپیر، ابن سینا، ٹالسٹائی، گاندھی، میکجو اور محمد علی پر بہت خوب لکھا ہے۔ شکسپیر کے بارے میں جو لکھا ہے اس میں اس کی ذہنی اور فنی بلندی و کمال کا اعتراف ہے، شروع میں ناقدین شکسپیر کی طرح اس نے بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ شکسپیر نے انسان اور اس کے دل کے اسرار و رموز کو اپنے ڈراموں کے ذریعہ بیان کیا ہے، اس نے بتایا ہے کہ زندگی خیر و شر کے رزم اور آویزش کا مظہر ہے، اس کے بعد شوقی نے اس کی نفسیاتی باریک بینی، قدرت بیان اور فنکارانہ تصویر کشی کی ہے، اور اس کو اس کے ڈراموں میں مسیحائی طاقت نظر آتی ہے، آخر میں بڑے ہی دلکش انداز میں زندگی، موت اور زندہ رہنے اور مر جانے والے انسانوں کی خصوصیت بتائی ہے، اسکے خیال میں انسان کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اپنے اندر محدود دائرہ، کمزور شخصیت اور کوئی صلاحیت نہیں رکھتے، ایسے لوگ زندگی ہی میں مر جاتے ہیں، دوسرے وہ انسان ہیں جو مرنے کے بعد بھی اپنے افکار، کردار اور عظمت کے سہارے ہمیشہ زندہ رہتے ہیں، پھر وہ ایک دردناک حقیقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ اے شکسپیر تو نے اپنے ڈراموں میں قتل و خون کے کتنے ہولناک مناظر کو پیش کیا ہے، بعض ناقد تجھ پر انسان کو بھیڑیے تک پہنچا دینے کا طنز کرتے ہیں، مگر ذرا دیکھ روئے زمین کا چپہ چپہ ضعیفوں، ناتوانوں اور مجبوروں کے خون سے لالہ زار بنا ہوا ہے، اگر حق و صداقت کے مددگار روئے زمین پر نہیں رہ گئے تو کیا خاموش زمین کے سینہ میں بھی کوئی مخلوق نہیں بستی جو ظاہر ہو کر عدل و انصاف کی بجھتی ہوئی شمع کو گل ہونے سے بچائے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:-

یا واصف الدم یجری ههنا وهنا — قم انظر الدم فهو الیوم دأماء

رموک فی جهلک الانسان ذئب دم — والیوم تبدو لهم من ذلک اشیاء

وقیل اکثر ذکر القتل ثم اتوا — ما لا تسعه خیالات وانباء

کانوا الذئاب وکان الجهل داءهمو — والیوم علیهم الراقی هو الداء

قم این الحق فی الدنیا الیس له — کتیبة منک تحت الارض خرساء

واین صوت تمید الراسیات له — کما تمايد یوم النار سیناء

ترجمہ:- اے خونچکاں داستان کے بیان کرنے والے جو یہاں وہاں بہتا ہے ذرا بیدار ہو کے دیکھ! آج وہ خون سمندر کی شکل اختیار کر چکا ہے، تجھکو اس بات پر ملامت کرتے ہیں کہ تو نے انسانوں کو خونی بھیڑیا بنا دیا ہے حالانکہ آج یہ چیزیں نگاہوں کے سامنے آرہی ہیں، کہا جاتا ہے کہ تو نے قتل و خونریزی کا ذکر بہت کیا ہے، حالانکہ انسان ایسا خون خرابہ کر رہا ہے جو خیال میں نہیں آسکتا، وہ لوگ بھیڑیے تھے، ان کی بیماری جہالت تھی، لیکن آج ترقی یافتہ انسانوں کو بھی یہی مرض لاحق ہے۔ اٹھ اور دنیا میں حق کی حمایت کر کہ حق کی حمایت کرنے والا روئے زمین پر کوئی دستہ باقی نہیں رہا، وہ آواز کہاں گئی جس کی گونج سے اونچے اونچے پہاڑ ہل جاتے ہیں جس طرح ایک دن طور سینا کانپ اٹھا تھا۔

اس پوری نظم میں شوقی نے جن احساسات و خیالات کو پیش کیا ہے اس سے اس کے مطالعہ کی وسعت اور فکر کی گہرائی کا اندازہ ہوتا ہے، اس کی دوسری نظموں میں بھی صالح جذبات، زندگی کی اعلیٰ قدروں اور بلند افکار و خیالات کی ترجمانی ملتی ہے، شوقی کی نظر نے دنیا کے ان انسانوں کے سمجھنے اور پہچاننے میں بھی کوتاہی نہیں کی جو انسانیت کی بقا اور اس کے وقار کی خاطر جیے اور اسی کی خاطر جان دی، مثال میں وہ دردناک مرثیہ ہے جو اس نے مولانا محمد علی مرحوم کی وفات پر

تحریر کیا تھا، شروع میں بیت المقدس کی عظمت و احترام کے ذکر کے بعد سرزمین قدس سے مخاطب ہو کر کہتا ہے

یا قدس ھیئ من ریاضك ربوۃ — لنزیل قربك واحتفل بلقائہ

ھو من سیوف اللہ جل جلالہ — او من سیوف الھند عند قضائہ

ترجمہ:۔ اے سرزمین قدس اپنی سرزمین میں آنے والے کے لیے اپنے باغ میں ایک اونچا مقام مہیا اور اس کے استقبال کی تیاری کر، وہ اللہ جل جلالہ کی تلوار ہے یا اپنے فیصلہ کے وقت ہندی تلوار ہے۔

بعد کے چند اشعار میں مولانا محمد علی کے کارناموں اور ان کے اس مقصد کی طرف اشارہ ہے، جس کی خاطر انھوں نے عیش و آرام کو چھوڑا، اور مشرق کے حقوق کی حفاظت اور اس کی آزادی کی جدوجہد کے لیے زندگی وقف کر دی، شاعر نے ان خدمات جلیلہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو مولانا محمد علی نے اسلامی ملکوں کی آزادی کے لیے کی تھیں، چنانچہ ترکی کی بقا کے لیے اپنا سب کچھ لٹا دینے پر تیار ہو گئے تھے، اس زمانہ میں ان کی زندگی کا مدعا ان کی آرزوؤں، ان کے خوابوں کا مرکز، ان کے جنوں کی تعبیر ترکی اور ارض اسلام کی حفاظت تھی، شوقی کہتا ہے:

النیل یذکرنی الحوادث صوتہ — والترك لاینسون صدق بلائہ

قل لزعیم محمد نزل الاسی — بالنیل واستولی علی بطحائہ

فمشی الیك بجفنہ ودموعہ — والی اخیك بقلبہ وعزائہ

ترجمہ:۔ مشکلات و مصائب کے وقت نیل اس کی آواز یاد کرتی ہے، ترک اس کی جانبازی و جانفروشی کو نہ بھولیں گے، محمد علی تک یہ بات پہنچا دو کہ نیل پر غم طاری ہے جو اس کی وادیوں پر چھا گئے ہیں، وہ اپنے آنسوؤں کی سوغات لیکر تیرے پاس آئی ہے اور تیرے بھائی کی خدمت میں اپنا دل اور تعزیت پیش کرتی۔

پوری نظم پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوقی کا دل جو جوانی میں درد و الم سے یکسر خالی تھا، اب

دوسروں کے لیے تڑپنے اور آنسو بہانے کے لیے بے تاب رہنے لگا، وہ اس ضرب سے چیخ اٹھتا ہے جو اعلی انسانی قدروں، آزادی، حریت اور حسن فکر کو پامال کرتی ہو، اور اس کی سطح انسانی زمان و مکان کے پیمانوں سے بہت اونچی ہے، اسے ٹالسٹائی سے عقیدت ہے، گاندھی کے اخلاقی کمالات کا معترف ہے، کیونکہ زندگی کو ہر جگہ بنیادی طور پر ایک ہی مسئلہ سے واسطہ ہے، یعنی خیر و شر کی کشمکش جو ہر انسان کے سینہ میں بالکل ایک جیسی ہے، اس میں کمیت کا فرق تو ہو سکتا ہے، کیفیت کا نہیں، اس کی دھڑکنیں یکساں ابھرتی ہیں اور یکساں لہریں پیدا کرتی ہیں، شوقی کو اس کشمکش کا پورا احساس ہے اور یہ احساس ہی اس کے شعور کی بیداری کی علامت ہے،

شوقی کی شاعری میں فطری نغمے بھی ہیں جو مغرب کی رومانی شاعری کے اثر کا نتیجہ ہیں لیکن اسمیں کائنات کے حسن و جمال سے ہم آہنگیاں نہیں ملتیں، تاہم اس نے بھی فطرت کے مناظر کھینچے ہیں، وہ اس منظر کشی میں بڑی مہارت اور تخیل کی گلکاری سے کام لیتا ہے، دریاؤں، باغ و راغ، موسم بہار وغیرہ پر اس نے بڑی دلکش نظمیں لکھی ہیں، خاص طور پر "غاب بولینا" طلوع بدر کا منظر، یورپ سے آتے وقت قسطنطنیہ اور یورپ کے مابین مناظر کی تصویر کشی، کوک صو وغیرہ بہترین اور کامیاب نظمیں ہیں، ان نظموں میں تاریخی تلمیحات نے اور زیادہ دلکشی اور وقار پیدا کر دیا ہے۔ بہار کے موسم کی تعریف یوں کرتا ہے:۔

مرحبا بالربیع فی ریعانہ — وبانوارہ وطیب زمانہ

رفت الارض فی مواکب آذا — ر وشب الزمان فی مھرجانہ

عاد حلیا براحتیہ ووشیا — طول انھارہ وعرض جنانہ

ترجمہ:۔ موسم بہار کو اس کا شباب مبارک ہو، اور اس کی روشنی و عطر بیزی مبارک ہو، زمین موسم بہار میں لہلہانے لگی اور زمانہ بہار میں جوان ہو گیا، اسکے نہروں کی درازی اسکی ہتھیلیوں کا زیور بنگئی اور اس کے باغوں کی وسعت منقش چادر کی شکل ہو گئی۔

اس نے جدید رجحان سے متاثر ہو کر سائنسی ایجادات مثلاً ہوائی جہاز وغیرہ پر بھی نظمیں لکھی ہیں، اور اسے انسانی ذہن و فکر کی عمدہ ایجاد قرار دیا ہے، ان اشعار میں اس نے مصریوں اور عربوں کو علمی و سائنسی علوم کی تحصیل و تکمیل پر بڑے پرجوش انداز میں ابھارا ہے، وہ ان اچھی اور مفید تبدیلیوں کو پسند کرتا تھا، جو نظام تعلیم میں مغرب کے اثر سے پیدا ہو رہی تھیں، اس نے تاریخی قصصی اور ڈرامائی نظمیں لکھ کر عربی ادب میں جدت و اختراع کا نیا دور شروع کیا جو مغربی ادب کی دین ہے، اسی کو مصری نقاد ڈاکٹر شوقی ضیف یوں بیان کرتا ہے۔

"اس کے باوجود ہم اس بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ یورپین خیالات کا دھارا بھی اس کے اشعار میں بہتا ہے، کبھی کبھی وہ قطرہ ہو جاتا ہے اور روانی غیر محسوس ہو جاتی ہے، لیکن ہر حالت میں وہ دھارے بہتے ہوئے ملتے ہیں، کبھی تاریخی اشعار کے روپ میں اور کبھی قصصی اشعار کی شکل میں"۔

شوقی کی شاعری کا وہ حصہ خاص توجہ کا مستحق ہے، جو ایک طرف مغربی اثر کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے، دوسری جانب اس کے بالکل ضد، اسلام کے بین الاقوامی تصور کا عکس ہے، اس نے اپنی شاعری میں مصری قوم اور مصری تہذیب کو متعدد نظموں میں اس انداز سے پیش کیا ہے جس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ قوم پرستی کا شکار ہے، کبھی یہ دائرہ نہر سویز کو پار کر کے عراق و شام، حجاز و فلسطین بلکہ پورے مشرق اوسط تک پھیل کر عرب قوم پرستی کی شکل اختیار کرتا ہے، اور کبھی خلافت کے پس منظر میں اسلام کی آفاقیت کو تلاش کرتا اور اس کے نغمے گاتا ہے، یہ تضاد اول نظر میں ہر قاری کو کھٹکتا ہے، اس لیے کچھ لوگ اس کو عرب قوم پرستی کا نمائندہ سمجھتے ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ عرب قوم پرستی ہی عربوں کے سارے دکھوں کا علاج ہے، مگر میرے خیال میں شوقی کے مداحوں کی یہ نا سمجھی ہے اور ایسے لوگوں نے شوقی کے ساتھ انصاف نہیں کیا ہے، در اصل انھوں نے شوقی کے ذہنی و فکری ارتقا اور اس کے سیاسی پس منظر کو نہیں سمجھا، اسی لیے ان کو اس کے اشعار میں تضاد نظر آتا ہے، قوم پرستی کا

وہ سیاسی تصور جو یورپ کے صنعتی نظام کی گود میں پھلا پھولا اور جس نے آگے چل کر جوع الارضی کی شکل اختیار کر لی، اس کا کوئی اثر شوقی کے یہاں نظر نہیں آتا، یہ البتہ صحیح ہے کہ وطن کی محبت اور اس سے والہانہ عشق بعد کے دور کی شاعری میں ملتا ہے، جس زمانہ میں وہ اندلس میں جلاوطنی کے دن گذار رہا تھا، اس زمانہ کی شاعری میں وطن کی محبت کا جوش زیادہ نظر آتا ہے، جو بالکل فطری ہے، ورنہ اس سے پہلے اور بعد میں اس کا تصور آفاقی رہا ہے، جو اسلامی اثر کا نتیجہ ہے، اور اس کے دینی و سیاسی تصورات کا بہت گہرا اثر اس کی شاعری میں ملتا ہے، توفیق پاشا اور عباس خدیو کے مدحیہ قصائد میں یہ اثرات زیادہ نمایاں ہیں، وہ عربوں کے قومی تصور کے برخلاف عالم اسلام کی ایک مرکزی، سیاسی وحدت کو جس کے محافظ عثمانی ترک تھے، بڑی عزت و احترام کی نظر سے دیکھتا ہے، اس پر روسیوں کی غارتگری سے وہ بیقرار ہو جاتا ہے، جس سے ان قوم پرست عربوں کی آنکھیں بھی کھل جاتی ہیں، جو انگریز ساحری کے دام میں گرفتار ہو چکے تھے، اور سارا عالم اسلام خلافت اور ترکی کی بقا کو اسلام کی بقا سمجھنے لگا تھا، یورپ کے وہ عزائم جو صلیبی جنگوں میں ناکام ہو چکے تھے اب نئے حوصلوں اور نئی چالوں کے ساتھ ملت اسلامی اور عالم اسلامی کو نیست و نابود کرنے کے درپے ہو رہے تھے، جس نے پورے عرب و عجم کو بیچین کر دیا اور عربوں کو اپنی غلطی کا احساس ہونے لگا، مصر کو انگریزوں نے اپنے استعماری پنجہ میں جکڑ لیا تھا، اور افریقہ کی مسلم ریاستیں فرانس، اٹلی کی مستبدانہ چالوں کا شکار ہو گئی تھیں، اور یورپ اپنی چھپی ہوئی مسلم دشمنی کو عملی شکل دینے پر تل گیا تھا، اس صورتِ حال کا ایک اثر یہ ہوا کہ اسلامی خلافت سے مسلمانوں کو غیر معمولی ہمدردی پیدا ہو گئی، مصریوں نے کھلے بندوں ترکی کا ساتھ دیا، انگریزوں نے جب خدیو عباس کو تخت سے اتار کر حسین کو سلطان بنایا تاکہ دولت علیہ سے مصر کو روحانی طور سے جدا کر دیا جائے، تو مصری نوجوانوں میں غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی، اور سلطان پر متعدد بار حملے کیے گئے، مصری فوجوں نے اسماعیلیہ میں ترکوں پر گولہ باری کرنے سے سختی سے انکار

کر دیا۔ "ابن الرافعی" نے اپنا اخبار "الشعب" نکالنا بند کر دیا اور باوجود سلطان کی خواہش کے ترکوں کی حمایت میں دوبارہ جاری نہیں کیا" (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر حصہ دوم ص ۳ ڈاکٹر محمد حسین)

شوقی نے "ترکیات" پر بہت کچھ لکھا ہے، اس سرزمین کے چپہ چپہ سے شاعر کو غیر معمولی عقیدت ہے جو اسلامی عظمت و شان کا پرچم صدیوں سے اپنے سینے سے لگائے ہوئے تھی اور جو اپنی زندگی کے آخری لمحوں میں بھی اسی ٹمٹماتی شمع کو باد مخالف کے تھپیڑوں سے بچانے کی کوشش کرتی رہی؛ شاعر کو ترکی سے اس لیے وابستگی نہیں ہے کہ اس سے خلیفہ کی رضا مقصود ہے یا ترکی خون اسکی رگوں میں بھی دوڑ رہا ہے، بلکہ ترکی قوم اور خلیفہ مسلمانوں کے شاندار ماضی کے نگہبان اور اس کی امانت کے سب سے بڑے محافظ تھے، اسی لیے شاعر کو عبد الحمید سے بڑی عقیدت ہے جو اس کے خالص دینی اور اسلامی شعور کا نتیجہ ہے، اس نے اپنے مشہور قصیدہ "حدی العرب" میں جو یونانیوں کی شکست کے بعد لکھا گیا تھا، ترکی قوم کی تعریف یوں کرتا ہے:۔

بسیفك یعلو الحق والحق اغلب ... وینصر دین الله ایان تضرب

تیری تلوار سے حق غالب ہوتا ہے اور حق ہی کو غلبہ ہوتا ہے، خدا کا دین کامیاب ہوتا ہے، جہاں کہیں بھی اس کی آزمایش ہوتی ہے۔

آخر میں خلیفہ کو مخاطب کرکے کہتا ہے:۔

فلا زلت کهف الدین والهادی الذی ... الی الله بالزلفی له نتقرب

تو ہمیشہ دین کی پناہ گاہ اور ایسا رہنما ہے جس کے ذریعہ ہم خدا سے قربت حاصل کرتے ہیں،

خلافت اسلامی سے اس کے ہر قلبی تعلق کی نمایاں مثال اس کا وہ قصیدہ ہے جو اس نے مصطفیٰ کمال کی شاندار فتوحات سے متاثر ہو کر لکھا ہے۔ اس میں اس کے حقیقی جذبات پورے طور پر نمایاں ہیں۔

حضرت دمشق بنی ایوب فانتبهوا ... یهنئون بنی حمدان فی قلب

ومسلموا الهند والهندوس فی جذل ... ومسلموا مصر والاقباط فی طرب

ممالك ضمها الاسلام فی رحم ... وشيجة وحواها الشرق فی نسب

ترجمہ:۔ بنی ایوب کے دمشق میں داخل ہوا وہ بیدار ہو کر بنی حمدان کو دل سے مبارکباد دے رہے تھے۔ ہندوستانی مسلمان اور ہندو سب خوشی سے جھوم رہے ہیں اور مصر کے مسلمان او قبطی جوش مسرت سے معمور ہیں۔ ان ممالک کو اسلام نے ایک رشتۂ قرابت میں منسلک اور مشرق کو ایک نسب نے متحد کر دیا ہے۔

مصطفیٰ کمال کے شاندار کارنامے کو سارا عالم اسلام بڑے شوق سے سن رہا تھا، لوگوں کی امیدیں اس شاہین پر لگی ہوئی تھیں، اور یہ امید ہو چلی تھی کہ خلافت آیندہ صحیح بنیادوں پر قائم ہوگی، مگر اچانک ان ساری امیدوں کا خاتمہ ہو گیا، اور اوسی شخص نے جو کل تک امیدوں کا مرکز اور نئی صبح کا مبشر تھا، خلافت کے خاتمہ کا اعلان کر دیا، یہ خبر بجلی بنکر دردمند دلوں پر گری اور عالم اسلام پر رنج و غم کے بادل چھا گئے، شوقی نے اس الم انگیز واقعہ کا ماتم کیا ہے:

عادت اغانی العرس رجع نواح ... ونعيت بين معالم الافراح

كنت فی ليل الزفاف بثوبه ... ودفنت عند تبلج الاصباح

ضجت علیك مآذن ومنابر ... وبكت علیك ممالك ونواح

الهند والهة ومصر حزينة ... تبكی علیك بدمع سحاح

والشام تسأل والعراق وفارس ... أمحا من الارض الخلافة ماح

ترجمہ:۔ شادی کے نغمے غم کے نوحے میں بدل گئے اور تجھے فرحت اور سرور کے عالم میں موت کی خبر دی گئی، تو رات کو شب عروس کے جوڑے میں تھا کہ تباشیر صبح کے ساتھ ہی تجھے دفن کر دیا گیا، منبر و محرا

تجھ پر ماتم کیا اور ہر ملک نے تجھ پر توجہ کی اور آنسو بہائے، ہندوستان تیرے لیے غمگین اور مصر رنجیدہ ہے اور تیری موت پر وہ مسلسل آنسو بہا رہے ہیں، شام و عراق اور فارس فرطِ الم میں پوچھتے ہیں کہ کیا روئے زمین سے خلافت ختم کر دی گئی؟!

شوقی نے مصطفےٰ کمال کی اس جلد بازانہ و ناعاقبت اندیشانہ فیصلہ پر لعن طعن بھی کی ہے، اسے اس کا بھی احساس ہے کہ وہ جس کی تعریف کر چکا تھا اب اسی کی مذمت کرنی پڑتی ہے مگر وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس نے مصطفےٰ کمال کی تعریف اس لیے کی تھی کہ اس سے خلافتِ اسلامی کی بقاء واحیاء کی امیدیں وابستہ تھیں۔

مالی اطوقه الملام وطالما طوقته المأثور من امداحی
أأقول من احیا الجماعة ملحد واقول من رد الحقوق اباحی
الحق اولیٰ من ولیک حرمة واحق منک بنصرة وکفاحی

ترجمہ:۔ یہ عجیب بات ہے کہ میں اس شخص کو ملامت کرتا ہوں جس کی تعریف میں عرصہ تک لافانی مدحیہ قصیدے لکھ چکا ہوں، وہ شخص جس نے جماعت مسلمین کو زندگی بخشی اسے کیسے ملحد کہوں اور جس نے لوگوں کے حقوق دلائے اس کو اباحی کس طرح کہوں، مگر حق کا احترام تیری دوستی سے زیادہ عزیز ہے اور وہ تیرے مقابلہ میں نصرت وحمایت کا زیادہ مستحق ہے۔

شوقی کی شاعری میں ترکیات کا حصہ بڑی فکری اہمیت رکھتا ہے، اس میں عقل وجذبہ کا نہایت حسین امتزاج اور عشق وجنون کا درس ہے جو انسان کو فنا سے بقا کی طرف لیجاتا ہے، اسکے بیشتر قصائد اور نظمیں مثلاً مسجد، ایاصوفیا، المرأة العثمانیه، باسفور، کوک صلو، جسر باسفور، حدی العرب، اندلس الجدیده، تحیة للترک وغیرہ شاعر کے ذہن کی وسعت اور فکری گہرائی کی شاہد ہیں۔

شوقی جب تک محل کی ناز و نعم کی زندگی میں گرفتار تھا، اس وقت تک مصر کی محبت اور مصری عوام کے درد و غم سے اس کو زیادہ تعلق نہیں تھا، وہ عیش وعشرت کے گہوارے میں عوام کی روح فرسا زندگی کا کیسے شعور کر سکتا تھا، اس کے ذہن میں یہ کیسے آسکتا تھا کہ مصری قوم بھی درد و دکھ میں غمخواری کی حقدار ہے، اس کے بھی پیچیدہ سیاسی وسماجی مسائل ہیں، ان کو سلجھانے کے لیے محلات کی محدود فضا نہیں بلکہ فلاحین کے خیمے اور تاریک جھونپڑوں کی زندگی کے تجربہ کی ضرورت ہے،

اس دور کے مصر پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ نئی تعلیم کے چرچے نے نوجوانوں میں بیداری پیدا کر دی تھی، ان میں اپنے ملک، اس کی آزادی اور شاندار مستقبل کی فکر پیدا ہو گئی تھی، وہ آنے والے نئے مصر کا نقشہ اپنے ذہن میں بنا رہے تھے جس میں آزادی، مساوات اور انصاف کا دور دورہ ہوگا، تعلیم کی ترقی ہوگی، ملک کی دولت سے سارے طبقے مستفید ہو سکیں گے، کسانوں کو آزادی سے کاشت کرنے اور زمین کو اپنی ملکیت سمجھنے کا حق حاصل ہوگا، اس طرح ایک نیا مصر پیدا ہوگا جو بادشاہوں، امرا اور پاشاؤں کا نہیں بلکہ عوام کا ہوگا، یہ خیالات زندگی کے سارے اداروں میں سرایت کر رہے تھے، تعلیم کی اشاعت سے سیاسی بیداری تیزی سے پیدا ہو رہی تھی، انگریزوں کی غلامی سے بیزاری، نفرت و عداوت کی حد تک پہنچ چکی تھی، جب جنگ ختم ہوئی تو شوقی نئے جذبات وخیالات کے ساتھ مصر واپس آیا، یہاں اس نے دیکھا کہ آزادی کی موجیں نیل سے اٹھ کر سارے مصر کو اپنے آغوش میں لے رہی ہیں، ادھر انگریز اپنے اقتدار کی عمر کو دراز کرنے کی ہر ممکن چالیں چل رہے تھے، ان کا ظلم و تشدد شباب پر تھا، مگر قومی تحریک کا جو بیج اعرابی پاشا نے عوام کے دلوں میں بویا تھا وہ برگ وبار لاکر تناور درخت بنتا جا رہا تھا، پورا ملک اضطراب، کشمکش اور ہولناک تصادم کے لیے تیار تھا، ان حالات

شاعر غیر معمولی طور پر متاثر ہوا، چنانچہ جب آزادی وطن کی جد وجہد نے مسلح بغاوت کی شکل اختیار کر لی اور عام خون خرابہ شروع ہو گیا تو شوقی نے ایک مشہور قصیدہ "بعد المنفی" لکھا جو ایک درد مند دل کی آواز ہے،

یا وطنی لقیتک بعد یاس　　کانی قد لقیت بک الشبابا
وکل مسافر سیئوب یوما　　اذا رزق السلامۃ والایابا
ولو انی دعیت لکنت دینی　　علیہ اقابل الحتم المجابا
ادیر الیک قبل وجھی　　اذا فھت الشھادۃ المتابا

توجمہ:- اے میرے عزیز وطن مایوسی کے بعد تجھ سے ملا ہوں، تیری ملاقات ایسی ہے گویا تیرے ذریعہ شباب سے ملا ہوں، ہر مسافر کسی نہ کسی دن لوٹتا ہے اگر اس کو سلامتی اور لوٹنے کی توفیق ملے، اگر مجھے کسی دین کی دعوت دیجاتی تو تجھی پر مرنا میرا دین ہوتا اور جب تو بہ استغفار کرتا تو تیری طرف چہرہ ہوتا۔

وطن سے محبت، اس کی عزت، ترقی، آزادی اور خوشحالی کی خواہش ہر انسان میں فطری ہے، شوقی کا وطن تو تہذیب کا گہوارہ تھا، اس کے چپہ چپہ پر ہزارہا برس کی انسانی کوششوں کے نقوش پتھروں کے سینوں میں محفوظ تھے، ایسے ملک سے شاعر کو غیر معمولی لگاؤ ہونا ہی چاہئے، اس لگاؤ کا اظہار متعدد قصائد میں بڑے پر وقار اور حسین انداز میں ہوتا ہے، چنانچہ شوقی نے اپنی مشہور نظم "ایھا النیل" میں اس کے تاریخی پس منظر کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، ان اشعار میں جذب ومستی کی عجیب شان ہے، اس کے ابتدائی اشعار یہ ہیں:

من ای عھد فی القری تتدفق　　وبای کف فی المدائن تغدق
ومن السماء نزلت ام فجرت من　　علیا الجنان جداولا تترقرق

وبای عین ام بایۃ مزنۃ　　ام ای طوفان تفیض وتفہق

ترجمہ: تو کب سے دیہاتوں میں محو خرام ہے اور کس کی ہتھیلی سے پھوٹ کر شہروں میں رواں دواں ہے، تو آسمان سے اتری ہے یا باغ بہشت کی نہر سے رواں ہوئی ہے، کس چشمے یا کسی طوفان سے تو بہتی ہے اور چھلکتی ہے۔

آگے چل کر تاریخی حقائق کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تہذیب کی صبح اس افق سے طلوع ہوئی اور اس کی کرنیں مختلف ملکوں میں پھیلیں۔

اصل الحضارۃ فی صعیدک ثابت　　ونباتھا حسن علیک مخلق
ولدت فکنت المھد ثم ترعرعت　　فاظلھا منک الحفی المشفق

ترجمہ:- تہذیب کی بنیاد تیری سرزمین ہے، اس کی گھاس خوبصورت ہے اور تجھ پر زیب دیتا ہے جب تہذیب پیدا ہوئی تو تو اس کا گہوارہ بنی اور یہیں اس کی نشو ونما ہوئی، تو نے اس کو اپنے دامن عاطفت میں لے لیا۔

اس کے علاوہ شوقی نے متعدد نظمیں ایسی لکھی ہیں جن سے مصر سے اس کی وابستگی کا اظہار ہوتا ہے، وہ وہاں کے دریاؤں، چشموں، وادیوں اور نامور سپوتوں سے غیر معمولی عقیدت رکھتا ہے۔ "توت عنخ آمون" کے تحت اس زمانہ کی تہذیب کو بڑے جوش سے نظم کیا ہے، وہ ان عالموں، مفکروں، ادیبوں، شاعروں، سیاستدانوں اور مصلحین پر فخر کرتا ہے جو مصر کی سرزمین سے اٹھے، اس اعتبار سے شوقی کے مراثی کا حصہ بڑا قابل قدر ہے، ان مراثی میں اس نے بڑے درد وسوز سے اپنے تاثرات نظم کیے ہیں، سعد زغلول، مصطفےٰ کامل، قاسم بک امین، محمد فرید بک، محمد عبدہ، محمد تیمور پاشا، سلیمان پاشا، اباظہ، جرجی زیدان، منفلوطی وغیرہ پر بہترین مراثی ملتے ہیں۔

جیسا کہ عام طور پر ہر عرب کا خیال ہے، شوقی کا بھی یہی خیال ہے کہ عربیت اور اسلامیت

ایک ہی چیز ہے، اور اسلام کی زندگی عربوں کی زندگی، آبرو و وقار سے وابستہ ہے، اگر عرب رسوا ہوئے اور ان کی عظمت میں فرق آیا تو اسلام بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہے گا، اگرچہ دوسری مسلم اقوام میں بھی یہ شعور ملتا ہے کہ قومیت کا شعور اسلامیت کے شعور سے بالکل علیحدہ نہیں کیا جا سکتا اور عربوں کے ماضی اور حال دونوں کو اسلامیت کے شعور سے جدا نہیں کیا جا سکتا، شوقی کے اشعار میں یہ دونوں رجحانات متوازی خطوط پر نظر آتے ہیں، وہ جب عرب قوم اور اس کے مسائل سے دلچسپی لیتا ہے تو اس میں مقامیت کے ساتھ آفاقیت کا عنصر بھی ملتا ہے، وہ عربوں کی سیاسی نکبت پر بڑی اذیت محسوس کرتا ہے، لیکن جہاں جہاں ان کے ماضی اور سنہرے کارناموں کا ذکر ملے گا، اس میں وہی آفاقیت کی جلوہ گری ملتی ہے، جو اسلامی فکر و مزاج کی خصوصیت ہے، طٰہٰ حسین نے اس پہلو کی جانب توجہ دلاتے ہوئے لکھا ہے کہ "شوقی اپنی جوانی میں اسلام اور مشرق کی باتیں کرتا ہے، جب مشرق اور اسلام اس زمانے میں خلیفۂ ترکی کے ہاتھوں میں اسیر تھے، مگر اب صورتِ حال بدل چکی تھی اور اسلام محض بادشاہوں اور امراء کا ہی کا نہیں رہ گیا تھا، بلکہ اس کے معنی آزادی، انصاف اور مساوات کے دین کے تھے، وہ قوموں اور طبقات انسانی میں اسی بنا پر تفریق کرتا ہے، مشرق ایک مضطرب اور بیدار قوم کا نام ہے، جو اعلیٰ مقاصد کی طرف بڑھتی ہے، اس کی بلندیوں تک پہنچنے کی جد و جہد کرتی ہے، شوقی اس مقصد اعلیٰ کو اپنے پاس تلاش کرتا ہے، اخباروں میں ڈھونڈھتا ہے، کتابوں، انجمنوں اور کلبوں، ہوٹلوں اور بازاروں میں تلاش کرتا ہے۔ وہ اس کو وہاں ڈھونڈھتا ہے جہاں وہ پیدا ہوئی، پلی اور بڑھتی ہے، وہ امیروں اور سلطانوں کے محلات میں پہلے کی طرح نہیں ڈھونڈھتا، اب شوقی کی حیثیت مصر اور مشرق دونوں کے شاعر کی تھی" (شوقی و حافظ)

مشرق اوسط کی سیاسی ابتری، غلامی اور ذلت پر شوقی نے اپنے رنج و الم کا اظہار بڑے درد انگیز لہجہ میں کیا ہے، مثلاً جب فرانس نے دمشق میں حریت پسندوں کو قتل و خون میں تڑپا کر آزادی

کی شمع بجھانی چاہی اور اپنی وحشت و بربریت کا مظاہرہ کیا تو شوقی نے ان الفاظ میں خون کے آنسو بہائے:

سلام من صبا بردی ارق   ودمع لا یکفکف یا دمشق

ومعذرۃ الیراعۃ والقوافی   جلال الرزء عن وصف یدق

تکاد لروعۃ الاحداث فیها   تخال من الخرافۃ وهی صدق

رباع الخلد ویحک ما دهاها   احق انها درست احق

بنی سوریۃ اطرحوا الامانی   والقوا عنکم الاحلام القوا

نصحت ونحن مختلفون دارا   ولکن کلنا فی الهم شرق

ویجمعنا اذا اختلفت بلاد   بیان غیر مختلف ونطق

ترجمہ: - اے دمشق بردی کی جانب سے چلنے والی باد نسیم کے ذریعہ میرا سلام قبول کر، ان آنسوؤں کو بھی جو رکنے میں نہیں آتے، میری شاعری اور قلم دونوں معذور ہیں، مصیبت اتنی بڑی ہے جو بیان سے باہر ہے، یہ حوادث اتنے ہولناک ہیں کہ خرافات معلوم ہوتے ہیں ان پر یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا حالانکہ سچ ہیں، اے باغ بہشت تیری حالت پر افسوس ہے کیا یہ سچ ہے کہ تیری سب چیزیں مٹا دی گئیں، اے فرزندان شام اب آرزوؤں کا وقت نہیں، خواب کی دنیا میں رہنا چھوڑ دو، میں نے نصیحت کی، اگرچہ ہمارے وطن مختلف ہیں لیکن ہم رنج و غم میں ایک ہیں، مشکلات و مصائب کے ہجوم نے ہم سب کو ایک کر دیا ہے اور ہمارے بیان اور زبان میں کوئی اختلاف نہیں،

ان اشعار میں عرب اتحاد کی روح بولتی ہے۔ ایک دوسری جگہ کہتا ہے:

ونحن فی الشرق والفصحی بنو رحم   ونحن فی الجرح والآلام اخوان

ہم شرقی ہیں، سارے فصحا ایک ہی ماں کے فرزند ہیں اور زخم و الم میں سب بھائی بھائی ہیں۔

عون المعبود کا مصنف کون ہے؟

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دار المصنفین

غایۃ المقصود اور عون المعبود دونوں ابوداؤد شریف کی نہایت اہم اور مشہور شرحیں ہیں، اول الذکر کو مولانا شمس الحق صاحب عظیم آبادی نے ۳۲ جلدوں میں مرتب کیا تھا، مگر اسکی ابتک صرف ایک ہی جلد دہلی کے مطبع انصاری سے شائع ہوئی ہے، مولانا کے صاحبزادے مولانا محمد ادریس صاحب جن کی امانت میں مسودہ تھا، اس وقت مشرقی پاکستان میں مقیم ہیں اور اب علم و فن سے انکا اشتغال باقی نہیں رہا، اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ بقیہ جلدوں کا مسودہ محفوظ رہا یا نہیں، تاہم اس کی ایک جلد جو شائع ہوئی ہے، اس سے اسکی اہمیت پوری طرح واضح ہوتی ہے، اس کے شروع میں ایک طویل مقدمہ ہے، جس میں امام ابوداؤد کے حالات اور سنن کے متعلق نہایت مفید معلومات درج ہیں، شرح کی اہمیت کے لیے مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری کا یہ بیان نقل کر دینا کافی ہوگا۔

حتی رأیت جزأ واحدا من الشرح الذی الفہ الشیخ ابو الطیب شمس الحق المسمی بغایۃ المقصود فوجدتہ لکشف مکنوناتہ کافلا و بجمیع مخزوناتہ حافلا، وللہ درہ قد بذل فیہ وسعہ و سعی سعیہ[1]

میں نے شیخ ابو الطیب شمس الحق کی شرح غایۃ المقصود کا ایک حصہ دیکھا تو وہ ابوداؤد کے اسرار و غوامض کے کشف و اظہار کیلئے کافی و شافی ہے، بخدا یہ خوب ہے مصنف نے اس میں پوری کاوش کی ہے اور تلاش و جستجو کا حق ادا کر دیا ہے۔

[1] دیباچہ بذل المجہود ج اول ص ۱

عون المعبود یہ شرح چار جلدوں میں سنن ابوداؤد کے متن کے ساتھ مطبع انصاری دہلی سے شائع ہوئی ہے، اور دراصل غایۃ المقصود کا خلاصہ اور مختصر ہے، زیادہ تفصیل و وضاحت کا اس میں اس لیے اہتمام نہیں کیا گیا ہے کہ ان مقاصد کے لیے مصنف کے پیش نظر غایۃ المقصود تھی، تاہم شرح کی اہمیت اور عظمت مسلم ہے مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی جیسے باکمال محدث نے اس کی چند جلدیں دیکھکر اپنی تحسین و مسرت کا اظہار جن الفاظ میں فرمایا تھا اسے عون المعبود کے ناشر مولانا تلطف حسین کی زبانی سنیے:۔

ہمارے استاذ مولانا سید نذیر حسین محدث دہلوی کی زندگی میں عون المعبود کی تین جلدیں شائع ہو گئی تھیں، وہ انھیں دیکھکر بہت خوش ہوئے تھے اور جب بھی انھیں ملاحظہ فرماتے تو طابع، ناشر، مصحح اور شارح ہر ایک کے لیے دعاء خیر فرماتے اور کہتے کہ مولانا شاہ عبد العزیز صاحب دہلویؒ کے نسخۂ سنن کے ضائع ہو جانے کا مجھے جتنا غم تھا وہ سب اسے دیکھنے کے بعد ختم ہوگیا۔

ایک اشتباہ کا ازالہ عام طور سے مشہور و معلوم یہ ہے کہ عون المعبود کے مؤلف اور شارح مولانا شمس الحق صاحب ڈیانوی ہیں، مولوی ابو یحیی امام خاں نوشہروی نے علمائے اہلحدیث کے سوانح، خدمات اور کارناموں کے متعلق جو کتاب لکھی ہے اگرچہ اس کی صرف ایک ہی جلد شائع ہوئی ہے اور اس میں علمائے بہار کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، لیکن جو علما اپنے القاب سے مشہور ہیں ان کا کتاب کے شروع میں ذکر کرتے ہوئے مولانا شمس الحق صاحب کو صاحب عون المعبود کے لقب سے مشہور بتایا ہے، موصوف نے علماء اہلحدیث کے خدمات کے عنوان سے ایک مقالہ آل انڈیا اہلحدیث کانفرنس کی فرمائش پر آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی پچاس سالہ جوبلی کے اجلاس منعقدہ ۲۹ مارچ ۱۹۳ء کو علی گڑھ میں پڑھا تھا جو کتابی شکل میں بھی شائع ہو گیا ہے، اس میں اور معارف جلد ۵۹ میں "ہندوستان میں علم حدیث" کے عنوان سے انھوں نے تین قسطوں میں جو مضمون لکھا تھا اس میں بھی مولانا شمس الحق صاحب کو عون المعبود کا شارح بتایا ہے، لیکن راقم کو امام ابوداؤد پر مضمون لکھنے کے سلسلے میں جب یہ شرح ذرا توجہ سے دیکھنے کا اتفاق ہوا تو اس کے خطبہ ہی سے معلوم ہوا کہ وہ ان کے بجائے ان کے برادر خورد مولانا شرف الحق صاحب

کی شرح ہے، مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری اور صاحب معجم المطبوعات کے بیان سے بھی یہی پتہ چلا۔

یہ معاملہ میرے لیے باعث حیرت تھا اس لیے میں نے مخدومی و محترمی جناب مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی سے اسکا تذکرہ کیا تو انھوں نے بھی تعجب کا اظہار فرماتے ہوئے مجھے اس کے تعلق چھان بین کرکے مستقل مضمون تحریر کرنے کا حکم دیا،

اس لیے میں نے مناسب سمجھا کہ اس معاملہ کو خود اصل کتاب ہی کے ذریعہ حل کیا جائے، اس کے دیباچہ کی تصریح پہلے ذکر کیجا چکی ہے، اس کے بعد جلد اول کے خاتمہ پر یہ عبارت اس کا مزید ثبوت تھی:۔

اللھم تقبلہ منی واغفر لی ولوالدی	خداوندا! اس شرح کو میری جانب سے قبول کر
ولاخی ابی الطیب الذی اعاننی	اور مجھے میرے والدین اور میرے بھائی ابوالطیب کو بخش دے جنھوں نے
علی اتمام ھذا الکتاب	اس کتاب کی تکمیل میں میری مدد کی،

دوسری جلد کے خاتمہ میں پھر اسی مفہوم کی عبارت ہے:

قال العبد الفقیر محمد اشرف	بندۂ محتاج محمد اشرف عرض کرتا ہے
... اللھم اغفر لی ولوالدی	.... اے اللہ مجھ کو، میرے والدین
ولاخی ابی الطیب الذی اعاننی	اور محترم بھائی ابوالطیب کو جنھوں نے اس حصہ کی
علی اتمام ھذا الجزء	تکمیل میں میری مدد کی اپنی مغفرت سے سرفراز کر!

ان تحریروں سے پورا یقین ہوگیا کہ عون المعبود کے شارح مولانا اشرف الحق صاحب ہیں اور مولانا شمس الحق صاحب کی غیر معمولی شہرت و مقبولیت کی بنا پر یہ ان کی جانب منسوب ہوگئی، لیکن پھر بہت جلد یہ یقین شک و تذبذب میں تبدیل ہوگیا، جب تیسری جلد کے خاتمہ پر یہ دیکھا کہ

قال العبد الضعیف ابوالطیب محمد بن	بندۂ عاجز ابوالطیب محمد بن امیر شمس الحق عرض
امیر الشھیر بشمس الحق العظیم آبادی	کرتا ہے ......

اور چوتھی جلد کے شروع ہی میں ملا کہ:۔

وبعد فیقول العبد الضعیف ابوالطیب محمد الشھیر بشمس الحق .... بندۂ محتاج ابوالطیب محمد شمس الحق کی گذارش ہے...

اور اس جلد کے خاتمہ پر نظر آیا: "قال العبد الضعیف ابوالطیب محمد بن امیر الشھیر بشمس الحق العظیم آبادی ...

اسی طرح چوتھی جلد کی شرح اور تنبیہات کے بعد خاتمہ میں یہ فقرہ ہے

قال العبد الضعیف ابوالطیب محمد بن امیر	بندۂ ضعیف ابوالطیب محمد بن امیر شمس الحق عظیم آبادی
الشھیر بشمس الحق العظیم آبادی عفا اللہ عنہ...	عفا اللہ عنہ کہتا ہے........ یہ عون المعبود شرح
... ھذا آخر الجزء الرابع من عون المعبود شرح	ابی داؤد کا آخری اور چوتھا حصہ ہے، بار الہا اسے میری
سنن ابی داؤد تقبل اللہ منی وجعلہ ذخیرۃ	جانب سے قبول کر اور اسے میرے لیے ذخیرۂ آخرت بنا، اور مجھے اس
لیوم المعاد ووفقنی لاتمام الشرح الکبیر المسمی بغایۃ المقصود	طویل شرح کی تکمیل کی توفیق عطا کر جسکا نام غایۃ المقصود ہے۔

ان تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شرح مولانا شمس الحق صاحب کی ہے یا کم از کم آخری دونوں جلدیں تو بالیقین ان ہی کی لکھی ہوئی ہیں لیکن آگے چل کر مولانا تلطف حسین صاحب کے بیان سے جنکے اہتمام میں یہ سب جلدیں شائع ہوئی ہیں اور جو مولانا شمس الحق صاحب کے ہمعصر، ہم سبق اور بے تکلف دوست تھے، اس خیال کی بھی تردید ہوگئی، اور معلوم ہوا کہ اصل شارح تو صاحب غایۃ المقصود ہی ہیں لیکن کئی اور علماء اسکی تکمیل میں انکے معاون اور شریک کار رہے ہیں،

ذیل میں مولانا تلطف حسین صاحب کے بیان کا خلاصہ تحریر کیا جاتا ہے۔

"مولانا شمس الحق صاحب کو شرح ابوداؤد لکھنے کا مبارک خیال مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی کی ترغیب و تلقین دلانے سے ہوا، انھوں نے سنن کے گیارہ نسخے جمع کیے اور ہر ایک کا تقابل کرکے ایک صحیح نسخہ تیار کیا اور اسی کو اصل بنیاد قرار دیا ترمذی کی تحفۃ الاشراف، منذری کی تلخیص، امام خطابی کی معالم السنن اور ابن اثیر کی جامع الاصول وغیرہ کو بھی پیش نظر رکھا اور اس کے بعد غایۃ المقصود لکھنا شروع کیا، مگر بعض وجوہ سے اسی درمیان میں ایک مختصر شرح لکھنے کا خیال ہوا تو عون المعبود کی تالیف شروع کی، اور چند ممتاز علماء کو اپنا معاون بنایا جنھوں نے متن اور معارضہ کی

تصحیح اور شرح کی تالیف میں ہاتھ بٹایا اور مولانا نے ہر ایک سے حسبِ استعداد جو مناسب خدمات چاہی لی۔

ان علماء و داعیان کے اسماء گرامی یہ ہیں:-

۱- مولانا ابو عبد الرحمٰن شرف الحق محمد اشرف ڈیانوی جو شارح کے چھوٹے بھائی ہیں۔

۲- مولانا عبد الرحمٰن مبارکپوری صاحب تحفۃ الاحوذی جن کے متعلق مولوی ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی نے لکھا ہے: "سنن ابی داؤد کی مشہور عربی شرح عون المعبود فی شرح ابی داؤد لمولانا شمس الحق ڈیانوی کے ادارہ میں آپ بھی مصنف کے شریک تھے، اس جماعت میں قاضی یوسف حسین خان پوری ہزاروی اور مولوی محمد شاہجہانپوری بھی تھے، مگر مولانا شمس الحق صاحب کو سب سے زیادہ اعتماد آپ پر تھا، موخر الذکر ہر دو اصحاب سے اگر سہو ہو جاتا تو اس کی اصلاح شارح علیہ الرحمہ آپ سے کراتے۔"[1]

اس بیان سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں، مثلاً عون المعبود کے حقیقی شارح مولانا شمس الحق صاحب ہیں معاونین اور شرکا میں مولانا عبد الرحمٰن صاحب مصنف کے خاص دستِ راست تھے۔

۳- مولانا ابو عبد اللہ محمد ادریس ڈیانوی جو مولانا کے صاحبزادے ہیں۔

۴- مولانا عبد الجبار بن نور احمد ڈیانوی جو مصنف کے حقیقی ماموں زاد بھائی تھے۔

مولانا تلطف حسین صاحب نے ان چار اشخاص کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے وغیرہم من اہل الفضل یعنی انکے علاوہ بعض دوسرے اہل کمال بھی شرح کی تکمیل و تالیف میں مصنف کے معاون رہے ہیں، جیسا کہ مولوی ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی نے دو اور ناموں کا ذکر کیا ہے۔

۵- مولانا یوسف حسین صاحب خانپوری جو مولانا محمد حسین صاحب کے فرزند ہیں اور عون المعبود پر انکی تقریظ بھی ہے۔

۶- مولانا محمد شاہ جہاں پوری،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام حضرات بھی عون المعبود کی شرح و تالیف میں کسی نہ کسی حیثیت سے مصنف کے ساتھ شریک اور ان کے ایماء و اشارہ کے مطابق اس کام کو انجام دیتے رہے ہیں، مولانا تلطف حسین صاحب لکھتے ہیں:

فانہم اشتغلوا بما امرہ ابو الطیب لشارح وقاموا — یہ تمام لوگ شارح عون المعبود مولانا شمس الحق صاحب کے حکم کی تعمیل کرتے

[1] تراجم علمائے اہلحدیث ص ۴۰۲

لخدمۃ ما کلف بہ آناء اللیل والنہار[1] — اور شب و روز اس خدمت کو انجام دیتے جو مولانا انکے سپرد کرتے تھے۔

اس کے بعد چند تقریظیں آخر میں درج ہیں جن میں سے بعض میں تفصیل مذکور ہے اور بعض میں نہیں ہے لیکن سب سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عون المعبود مولانا شمس الحق صاحب کی شرح ہے۔

مقدمہ تحفۃ الاحوذی میں مولانا عبد الرحمٰن صاحب مبارکپوری کے جو مختصر سوانح تحریر کیے گئے ہیں اس میں بھی اس کا ذکر ہے کہ انھوں نے چار سال تک مولانا شمس الحق صاحب کی خدمت میں رہ کر عون المعبود کی ترتیب و تالیف میں مدد دی ہے، اور شارح کو ان پر بڑا اعتماد و اعتبار تھا،

مزید تحقیق و تفتیش کی غرض سے اس مسئلہ کو موجودہ جماعت اہلحدیث کے ایک ممتاز ترین اور مشہور عالم مولانا عبید اللہ صاحب رحمانی مبارکپوری سے دریافت کیا گیا، انھوں نے بھی یہی فرمایا کہ اصلی شارح مولانا شمس الحق صاحب ہیں، اور دوسرے حضرات ان کے معاون تھے، اور مولانا عبد الرحمٰن صاحب مبارکپوری اپنی خاص استعداد و صلاحیت کی بنا پر مصنف کے زیادہ معتمد تھے، اور خود مصنف معاونین سے جو کچھ لکھاتے انھیں بغور دیکھکر مناسب اصلاح و ترمیم کرتے تھے۔

اسکے علاوہ تلاش و تحقیق کے جو ممکن طریقے ہو سکتے تھے اختیار کیے گئے، مولانا محمد ادریس صاحب کا پتہ معلوم کرنے کی پوری کوشش کیگئی لیکن نہیں معلوم ہو سکا، اسلیے اس معاملہ میں ان سے استصواب نہیں کیا جا سکا۔

ان تنقیحات اور تحقیقات سے درجِ ذیل نتائج سامنے آتے ہیں

(۱) مولانا شمس الحق صاحب عون المعبود کے اصل شارح ہیں جیسا کہ مشہور بھی ہے۔

(۲) کتاب کے بعض حصوں پر نظر ڈالنے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اولین دو جلدیں مولانا کے چھوٹے بھائی اشرف صاحب نے اور آخرین دونوں جلدیں انھوں نے خود تحریر فرمائی ہیں۔

(۳) اس کتاب کی ترتیب و تالیف میں کئی علماء جنکے اسماء پہلے گذر چکے ہیں مولانا شمس الحق صاحب کے معاون اور شریک کار تھے، اور شارح معاونین کی تحریر میں حسبِ ضرورت مناسب اصلاح فرماتے تھے۔

(۴) ایک اور احتمال یہ ہے کہ عون المعبود دمکمل مولانا اشرف صاحب کی شرح ہے، مولانا خلیل احمد صاحب اور صاحب معجم المطبوعات نے یہی سمجھا ہے لیکن خود شرح کی تصریحات اور مرحوم و موجود کئی علماء کے اقوال سے جو اوپر گذرے ہیں اسکی پوری تردید ہوتی ہے، اس لیے یہ احتمال سرے سے پیدا ہوتا ہی نہیں۔

دوسرا احتمال بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، مگر جو لوگ کتاب کی ترتیب و تالیف اور اشاعت میں شریک اور دخیل رہے ہیں وہ اسکی مطلق تصریح نہیں کرتے اور یہ پورے دعوی اور یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ مولانا لطف حسین صاحب سے زیادہ اس معاملہ میں کسی کو واقفیت نہیں ہو سکتی، وہ مصنف کے نہ صرف گھر کے دوست اور ہم سبق ہیں، بلکہ کتاب کے ناشر اور اس کی تکمیل پر مصنف کو برابر اکساتے اور آمادہ کرتے رہے ہیں، اور مولانا عبید اللہ صاحب کا بیان اصل میں مولانا عبد الرحمن مبارکپوری سے جو شریک تصنیف تھے سنا ہوا ہے، اس لیے وہ بھی بہت اہم ہے، ان قطعی بیانوں کی موجودگی میں دوسرے احتمال کی کسی طرح گنجایش ہی باقی نہیں رہ جاتی زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کتاب کے کچھ حصے مولانا اشرف صاحب کے تحریر کردہ ہیں، اور مولانا شمس الحق صاحب نے انکی دلدہی اور برادرانہ شفقت کی وجہ سے انکی جانب کچھ حصے منسوب ہو جانے کو ناپسند نہیں کیا۔

البتہ پہلا احتمال جو مشہور بھی ہے بالکل صحیح ہے، اور تیسرا احتمال بھی اپنی جگہ درست ہے کہ بعض اہل علم نے کتاب کی ترتیب و تبویب اور شرح و تالیف میں تعاون کیا ہے، لیکن اس تعاون کی وجہ سے ان کی جانب کتاب منسوب نہیں کیجا سکتی اور دنیاے تصنیف و تالیف کا یہ ایک عام طریقہ ہے کہ اساتذہ اور شیوخ اپنے شاگردوں سے مواد، معلومات اور مآخذ جمع کراتے اور کتاب کی تالیف میں متعدد امور ان کے سپرد کر دیتے ہیں اور کچھ ابواب بھی ان سے لکھا لیتے ہیں، اور حسب ضرورت اس میں معمولی یا غیر معمولی ترمیم بھی کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود اصل کتاب اساتذہ کی جانب منسوب ہوتی ہے، اور اسے معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

مطبوعات جدیدہ

رسالہ غوث الاعظم مع شرح — ترجمہ قاضی احمد عبد الصمد فاروقی، ضخامت ۹۶ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، ناشر ادارہ معارف اسلامیہ کراچی، قیمت ۳ے

حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ سر حلقۂ بزم زہاد و صوفیا ہیں، ان کی پوری زندگی اصلاح امت اور احیاء دین میں گذری، ان کے کلام کی تاثیر کا یہ عالم تھا کہ ایک ایک مجلس وعظ میں صدہا آدمی تائب ہوتے تھے، زبانی رشد و ہدایت کے علاوہ انھوں نے کچھ تحریریں بھی چھوڑی ہیں، جن کے پڑھنے سے آج بھی ایمان میں تازگی اور قلب میں عشق و محبت کی گرمی محسوس ہوتی ہے، ان کی انہی تراث علمیہ میں جیسا کہ مترجم کا بیان ہے، یہ عربی رسالہ بھی ہے، اس رسالہ کی متعدد عربی و فارسی شرحیں لکھی گئی ہیں، خاص طور پر ان کی دو شرحیں ایک خواجہ سید محمد بندہ گیسو دراز کی جس کا نام جواہر العشاق اور دوسری ملک شاہ صدیقی کی جس کا نام نشاط العشاق ہے زیادہ قابل اعتماد کہی جاتی ہیں، قاضی عبد الصمد صاحب نے اس رسالہ کا مع شروح اردو میں ترجمہ کر دیا ہے، مگر اس رسالہ کا انداز بیان الفتح الربانی اور فتوح الغیب وغیرہ کے انداز بیان سے کچھ مختلف نظر آتا ہے، ان کتابوں میں سادگی اور کتاب و سنت سے ہر بات کا استدلال ملتا ہے، اور اس میں قال اللہ تعالیٰ یا غوث الاعظم کے لفظ سے ان کو خطاب کیا جاتا ہے، حضرت شیخ کی طرف اس رسالہ کی نسبت محل نظر ہے، جیسا کہ خود مترجم نے اس کے ۸-۹ نام گنائے ہیں، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام اور معجم المطبوعات

کے مصنفین نے بھی اس رسالہ کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے،

تذکرہ یورپین اور اینگلو انڈین شعرائے اردو } مرتبہ خواجہ محمد یوسف الدین، تقطیع خورد، کاغذ، طباعت بہتر، صفحات ۱۴۴، مجلد مع گرد پوش، قیمت مجلد عہ، غیر مجلد عہ پتہ: مطبع ابراہیمیہ حیدر آباد، آندھرا پردیش۔

اردو زبان کی دلآویزی نے انگریز اور دوسری یورپین قوموں میں بھی اسے نہایت مقبول اور ہر دلعزیز بنا دیا ہے، خصوصاً انگریزوں نے جب ہندوستان پر قبضہ کیا تو اپنے سیاسی مصالح کی بنا پر اور اردو کی شہرت و عمومیت دیکھکر اس کی جانب پوری توجہ کی اور اس کی ترقی و ترویج کے لیے فورٹ ولیم کالج اور دوسرے ادارے قائم کیے، زیر تبصرہ کتاب لائق مرتب کے چند لکچروں کا مجموعہ ہے، جو اردو مجلس حیدر آباد اور اسٹڈی سرکل علی گڈھ کلب (حیدر آباد) کے زیر اہتمام انھوں نے دیے تھے، اور اردو کے ارمنی، انگریز، اینگلو انڈین، انڈو پرتگالی، انڈو جرمن، انڈو فرنچ، انڈو اطالوی اور متفرق انڈو یورپین شاعروں اور آخر میں انڈو یورپین شاعرات کے مختصر تذکرہ پر مشتمل ہے، کتاب کی اہمیت اس کے نام سے پوری طرح ظاہر ہے، لائق مرتب نے اسے شوق و محنت سے ترتیب دیا ہے،

گلِ نغمہ - از حضرت فراق گورکھپوری، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۔۵۴ مجلد مع گرد پوش، قیمت عہ، ناشر ادارۂ انیس اردو، الہ آباد۔

گلِ نغمہ اردو کے مشہور شاعر اور نقاد و ادیب، رگھوپتی سہائے فراق گورکھپوری کے کلیات کا پہلا حصہ ہے، اس میں ۱۰۱ غزلیں اور ۲ نظمیں اور کچھ رباعیاں اور متفرق اشعار ہیں، فراق غیر معمولی ذہین ہونے کے ساتھ مغربی ادب و شاعری اور مشرقی علم و فن سے واقف ہی نہیں بلکہ اس کے پورے رمز شناس ہیں، وہ برسوں انگریزی زبان و ادب کے استاد رہے ہیں اور مشرقی

ادب و شاعری تو ان کا اوڑھنا بچھونا ہے، اس لیے ان کے کلام میں دونوں کی خوبیاں موجود ہیں اور انھوں نے اردو شاعری میں خیالات اور الفاظ و طرز ادا دونوں لحاظ سے وسعت پیدا کی ہے، اسی لیے وہ تشبیہ و استعارہ اور الفاظ و ترکیبوں کے استعمال اور انتخاب میں عام شعرا کے استعمال کے پابند نہیں ہیں، بلکہ انگریزی، سنسکرت اور ہندی کی نئی نئی تشبیہوں، استعاروں اور ترکیبوں سے اردو کا دامن مالا مال کرتے رہتے ہیں، اور بڑے حسن مذاق سے ان کو اردو میں کھپاتے ہیں، گو کبھی کبھی اس میں ان کے قلم سے لغزش بھی ہو جاتی ہے، بعض دوسرے شعرا کے یہاں بھی یہ ادبی اختراع ملتا ہے لیکن فراق کے کلام میں اس کی اتنی کثرت ہے کہ ان کی خصوصیت بن گیا ہے اور اس نے ان کے تخیل کی دنیا اور ان کی شاعری کا دامن وسیع کر دیا ہے اور اس لحاظ سے اردو شاعری کے مجددین میں ان کا شمار ہے اور گلِ نغمہ اردو شاعری میں ایک بیش قیمت اضافہ ہے۔

دیوان بشر بن ابی خازم - مرتبہ ڈاکٹر عزہ حسن، تقطیع کلاں، کاغذ، کتابت و طباعت نہایت عمدہ، صفحات ۳۰۰ مع دلکش گرد پوش، قیمت درج نہیں، پتہ: وزارۃ الثقافت والارشاد القومی دمشق

بشر بن ابی خازم اسدی زمانۂ جاہلیت میں مشہور اور نامور عربی شاعر گذرا ہے، لیکن اکثر جاہلی شعرا کی طرح اس کا بھی بیشتر کلام نایاب تھا، صرف چند قصائد اور متفرق کلام شعر و ادب کی کتابوں میں ملتا تھا، اس لیے ادارۂ احیاء التراث القدیم نے جو دمشق کا ایک نیا علمی ادارہ ہے اپنی مطبوعات کا آغاز اسی دیوان سے کیا ہے، جسے ڈاکٹر عزۃ حسن نے ایڈٹ کیا ہے۔ اور اس کے بعد وہ ابو عمرو دانی کی کتاب المحکم فی نقط المصحف شائع کریگا، یہ دیوان بہت اہتمام سے شائع کیا گیا ہے اور صحت وغیرہ کا بھی اس میں پورا خیال رکھا گیا ہے، مگر دوسرے قدیم شعرا کی طرح بشر کا کلام بھی آمیزش سے خالی نہیں، ڈاکٹر صاحب نے دقیق اشعار اور مشکل لغات کی مختصر تشریح اور بعض تحقیق طلب امور کی وضاحت کر دی ہے، شروع میں ایک طویل اور پر از معلومات مقدمہ ہے، جس میں بشر اور اس کے دیوان کے ساتھ

اعتناء کرنے والوں کا ذکر، بشر کے حالات و سوانح، اس کے زمانہ کی تعیین، شاعری کی خصوصیات، اور دیوان کے دوسرے مآخذ کے متعلق معلومات اور بشر کے مخطوطہ دیوان کا عکس بھی شائع کیا گیا ہے، کتاب کی ظاہری نظافت و ستھرائی بھی نہایت دیدہ زیب اور کاغذ، کتابت و طباعت بہت دلکش ہے، اس دیوان کی اشاعت پر ادارہ اور ڈاکٹر عزہ حسن دونوں اہل علم کے شکریہ اور مبارکباد کے مستحق ہیں۔

الحکمۃ فی مخلوقات اللہ۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ، ترجمہ مولوی محمد علی لطفی، صفحات ۱۴۴،

کتابت و طباعت متوسط۔ پتہ: ۳۰ نیو کراچی ہاؤسنگ سوسائٹی، کراچی

انسان اگر اس پھیلی ہوئی کائنات پر اس حیثیت سے غور کرے کہ یہ ایک خالق کی مخلوق ہے تو وہ کبھی بھی ایمان و یقین کی دولت سے محروم نہیں رہ سکتا، اور اگر اسے یہ دولت حاصل ہے تو اس غور و فکر سے ایمان میں زیادتی اور عشق و محبت کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے، اسی وجہ سے قرآن مجید میں بار بار انسان کو آفاق و انفس ہی پر غور و تدبر کرنے پر ابھارا گیا ہے، جو لوگ تلاش حق یا ازدیاد ایمان کے جذبہ سے اس کائنات پر غور کرتے ہیں ان کو اس کی ہر ہر چیز میں اس اعرابی کی طرح خدا کی تجلی نظر آتی ہے جو راستہ میں اونٹ کی پڑی ہوئی مینگنی اور آثار قدم کو دیکھکر پکار اٹھا تھا کہ البعرۃ تدل علی البعیر والاقدام تدل علی المسیر، ان کو اپنے وجود سورج کے طلوع و غروب چاند اور ستاروں کی روشنی، رات دن کے الٹ پھیر، ہوا، پانی، آگ ہر چیز میں کسی قادر مطلق کی کارفرمائی نظر آتی ہے، لیکن عام لوگوں کی نگاہیں اس حقیقت تک کم پہنچتی ہیں، اسلیے اسکی طرف انکی توجہ مبذول کرانے کیلئے علمائے امت نے اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، راقم کے علم میں اس پر سب سے پہلے جاحظ نے ایک کتاب کتاب الدلائل والاعتبار لکھی اور اسکے بعد متعدد علماء نے اسپر رسالے لکھے، انہی میں امام غزالی کا زیر تبصرہ رسالہ الحکمۃ فی مخلوقات اللہ بھی ہے، اس رسالہ کا یہ اردو ترجمہ ہے، ترجمہ ملک کے مشہور عالم مفتی لطف اللہ علی گڈھی مرحوم کے پوتے مولوی محمد علی لطفی صاحب نے کیا ہے، ترجمہ شگفتہ اور اچھا ہے، امید ہے کہ عوام اور خواص دونوں میں یہ مقبول ہوگا۔

(م - ج)

جلد ۸۷ ماہ ذیقعدہ سنہ ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ مئی سنہ ۱۹۶۱ء عدد ۵

مضامین

مقالات

ادبیات